المنظمة العربية للترجمة

لودفيك فِتغنشتاين

تحقيقات فلسفيّة

ترجمة وتقديم وتعليق

د. عبد الرزّاق بنّور

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

لودفيك فِتغنشتاين

تحقيقات فلسفيّة

ترجمة وتقديم وتعليق

د. عبد الرزّاق بنّور

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
فِتغنشتاين، لودفيك
تحقيقات فلسفية/ لودفيك فِتغنشتاين؛ ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزّاق بنّور.
541 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 513 - 525.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0760-8
1. اللغة واللغات - فلسفة. 2. السيميائية. أ. العنوان. ب. بنّور، عبد الرزّاق (مترجم). ج. السلسلة.
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Wittgenstein, Ludwig
Philosophische Untersuchungen

المنظمة العربية للترجمة

بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
تلفون: 869164 - 801582 - 801587
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2007

المحتويات

تحقيقات فلسفية

مقدّمة المترجم

1 . حياته:

لودفيك فتغنشتاين[1]، أكبر فلاسفة القرن العشرين، أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين. وليس من باب التضخيم أن يعتبره المِخْيال الشعبي في أوروبا «سقراط العصر الحديث». ورغم أسلوبه النيتشوي المربك، فقد غير وجهة التفكير الفلسفي وطرُق التعامل مع المسائل الفكرية.

ولد لودفيك يوسف يوحنّا فتغنشتاين (Ludwig Joseph Johannes Wittgenstein) في 26 نيسان/ أبريل سنة 1889 في إحدى الأسر النمساويّة الأكثر ثراء. وكان أبوه صناعيّاً كبيراً في ميدان الفولاذ ثمّ السلاح. كانت تربيته قاسية جدّاً، قامَتْ على مبدأ النقد الذاتي ومحاسبة النّفس، ما دفع ثلاثة من إخوته الثمانية إلى الانتحار. ولعلّ عزّة نفسه واستقلاليّته الفكريّة وتحرّر شخصيّته هي التي دفعت به إلى التحرّر ممّا كانت عائلته متعلّقة به أي المال والجاه. أمضى لإحدى أخواته (مارغريت) عقداً تنازل لها بموجبه عن حقّه في الميراث[2] الذي كان ـ رغم كثرة أفراد الأسرة ـ يمثّل ثروة طائلة؛ بل إنّه تعهّد فيه بألا يطالبها

(1) من هنا فصاعداً سنختصر اسمه ل. ف.

(2) وجعل جائزة ماليّة قيمة للأعمال الفنيّة والإبداعيّة.

بأيّ شيء في المستقبل، حتّى يسدّ على نفسه باب التراجع. ويقال إنّه من أصل يهودي، لكنّ ذلك يعود إلى الجيل الذي سبق أباه وأمّه، فقد تخلّى جدّه عن الديانة اليهوديّة واعتنق المذهب البروتستانتي المسيحيّ. ويبدو أنّنا لا نعرف الكثير عن أبيه، بينما كانت أمّه ليوبلدين كلموس (Leopoldine Kalmus) كاثوليكيّة[3]. كان في نيّته أن يصبح راهباً، لكنّه أعرض عن ذلك المشروع بعد أن جرّب حياة الرهبان بصفة عامل في أحد الأديرة[4]، «فلم يجد فيها نفسه».

التحق ل. ف. سنة 1906، بعد دراسته الثانويّة، بالمعهد العالي للتقنيات (technische Hochschule) في برلين وهو أوّل عهد له بالتقنيات، وكذلك بتعقيدات الحياة الاجتماعية في الغرب. تخرّج فيه وفي جرابه شهادة مهندس[5].

سافر إلى إنجلترا سنة 1908 والتحق بجامعة منشيستر (Manchester) لدراسة الميكانيكا، وبقي هناك حتّى خريف 1911.

تطوّع في الخدمة العسكريّة لحساب بلده النّمسا (التّي كانت آنذاك إمبراطوريّة تعتدّ بقوّتها في كامل أوروبّا) مع اندلاع الحرب العالميّة الأولى سنة 1914 بعد إقامة قصيرة في النرويج، وكان عمره 25 سنة، ولكنّه ما لبث أن أسر على الجبهة الإيطاليّة؛ فقضى عامين في مونتي كاسينو (Monte Cassino) في جنوب إيطاليا، حيث كتب ما يعرف بـ **يوميّات 1914 ـ 1916** (*Tagebücher*)[6].

---

(3) كان ل. ف. يعتبر نفسه كاثوليكياً (تابعاً لكنيسة روما)، ويبدو أنّه كان صادقاً في اعتقاده، رغم عدم إظهاره مشاعره الدينيّة في العموم.

(4) في دير الرهبان في هيتالدورف (Hütteldorf) قرب فيينّا.

(5) صنع، وهو لا يزال شاباً، آلة خياطة نالت إعجاب من عرفوه.

(6) وهو النصّ الذي استخرج منه على ما يبدو **مصنّف منطقي فلسفي** (*Tractatus logico-philosophicus*) الذي نشر سنة 1921.

حاول في المدرسة الابتدائيّة التّي عمل بها مدرّساً للأطفال[7] - ربّما كي يحيا حياة بسيطة هروبا من تعقيدات المجتمع النمساوي - أن يجرّب طريقة جديدة في التدريس؛ لكنّه كان قاسياً مع الأطفال الذين لا يستوعبون طريقته الجديدة، ما خلق له عدّة مشاكل مع أولياء التلاميذ أجبرته على التخلّي عن هذه التجربة والعودة إلى فيينّا. وقد دوّن هذه التجربة في كتاب نشر في حياته ولقي بعض الرواج واعتمد في التدريس[8].

كان اهتمامه بالموسيقى كبيراً، إذ كان أبواه مولعينْ بالفنّ. وكان بيتهم يستقطب أكبر موسيقيي عصره من أمثال براهمز (J. Brahms) وماهلر (G. Mahler)، بل كان مغرماً بالموسيقى إلى حدّ الهوس[9]؛ فلا غرابة إن وجدنا أنّ أغلب أمثلته تتعلّق بالموسيقى: الترقيم الموسيقي، وفهم المقاطع وتأويلها، والتعرّف على أشهر السيمفونيات، إلخ.

كان ل. ف. مولعاً بالسياسة[10] حتّى إنّ بعض شارحي نصوصه رأوا فيها إمكانيّة قراءة سياسيّة[11].

جاء إلى الفلسفة على ما يبدو بعد قراءته كتاب راسل **مبادئ الرياضيات**[12]، فقد كان يعدّ نفسه للتخصّص في الميكانيكا وبصفة أدقّ

---

(7) بعد أن تلقّى بفيينّا تكويناً في التدريس، بين سنتي 1919 و1920.

(8) دامت هذه التجربة ستّ سنوات أي من سنة 1920 إلى سنة 1926.

(9) يقول مؤرّخو حياته إنّه كان يجيد العزف على البيانو مثل أخيه باول فتغنشتاين (Paul Wittgenstein).

(10) كانت له ميول يساريّة (وكان يصرّح، عندما يُسأل عن أفكاره السياسيّة، بأنّ قلبه يميل إلى الماركسية)، بل كان ينوي الهجرة إلى الاتحاد السّوفياتي ولكنّه تخلى عن الفكرة بعد إقامة وجيزة هناك (سنة 1935).

(11) سنعود في نهاية هذا التقديم إلى هذه القراءة السياسيّة لأعماله.

(12) انظر: Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (Northampton: John Dickens and Co. Ltd., 1903).

وهو الكتاب الذي سبق *Principia Mathematica* الذي كتبه راسل بالاشتراك مع =

ميكانيكا الطيران، وهو اختصاص تطبيقي يتطلّب كثيراً من الرياضيّات. ويبدو أنّ قراءته هذا الكتاب هي التّي لفتت انتباهه إلى مشاكل فلسفة الرياضيّات وجعلته بالتالي يقرأ ما كتبه فريغه (Frege)[13] حولها. ثم سافر إلى ألمانيا (سنة 1911 ـ 1912) حيث درس على فريغه الذي كان يعتبره أهل عصره ـ حقّاً أو باطلاً ـ أكبر فلاسفة المنطق منذ أرسطو.

شغل كرسي الفلسفة خلفاً لمور (G. Moore)[14] ـ الذي استقال منه سنة 1939 ـ في كمبردج، حيث درّس حتّى استقالته بدوره سنة 1947[15].

تطوّع، خلال الحرب العالميّة الثانية (بعد أن أصبح مواطناً بريطانيّاً)، في الخدمة العسكريّة مرّة أخرى (1940) ليعمل لحساب الجيش الإنجليزي في محلّ استشفائي في لندن.

اكتشف أنّه مصاب بسرطان البروستات سنة 1949 وكان قد أتمّ الجزء الأوّل من كتاب **تحقيقات**... وحرّر أغلب فقرات الجزء الثاني.

تُوفّي ل. ف. بكمبردج 3 أيّام بعد الاحتفال بعيد ميلاده الستين أي يوم 29 نيسان/ أبريل، سنة 1951.

= وايتهاد (Whitehead). وراسل (Russell) من أشهر فلاسفة القرن الماضي (1872-1970)، عمّر طويلاً وأثر تأثيراً حاسماً في فلسفة القرن العشرين.

(13) فيلسوف ألماني (1848-1925) يعتبره كثير من الباحثين من أكبر مناطقة العصر الحديث. وهو مع فتغنشتاين من أسس ما يعرف اليوم بالفلسفة التحليلية.

(14) جورج مور (1873-1950) من كبار الفلاسفة الإنجليز، شغل كرسي الفلسفة بكمبردج قبل فتغنشتاين، وساهم بصفة فعالة في إرساء الفلسفة التحليلية بكمبردج.

(15) تولّى من بعده كرسي الفلسفة بكمبردج الفنلندي جورج هنريك فون رايت (G. H. von Wright) وسيقوم بدورٍ هام في الترويج لفلسفة ل. ف.

2. أعماله

إنّ أيّة مقاربة جزئيّة لأعمال هذا الفيلسوف لن تؤدّي إلاّ إلى تشويه فلسفته، ولن تحصل فكرة صحيحة عنه بقراءة مؤلّف واحد أو دراسة جانب يتيم؛ فهو يؤكّد في توطئة هذا الكتاب - **تحقيقات فلسفيّة** - وجوب مقاربته في ضوء أعماله السابقة، لـ «أنّ هذه الأفكار الجديدة لن تُفهم كما ينبغي ما لم تتمّ مقابلتها بطريقة تفكير[ه] القديمة». وبعد أن كان يحترز من أعمال سابقيه، إذ كان يعتبر كتب الفلسفة «دغمائيّة»، أصبح يوجّه النعت ذاته إلى كتابه **مصنّف**... رغم ما جاء فيه من «ثورة» وقلّة انضباط أكاديمي: «الدّغمائيّة التّي نقع فيها بسهولة عندما نتفلسف»[16]. إنّ من يقارب فكر هذا الفيلسوف العبقري من منظور عمل واحد لا بدّ أن يقع إذاً في مطبّات سوء الفهم أو أن يجانب خطّ التواصل في تطوّره. لذلك فلا يمكن أن نفهم **تحقيقات**... - ذاك الكتاب الذي غير وجه العالم - دون النظر فيه وعيننا الأخرى على كتاباته السابقة، وبخاصّةٍ كتاب **مصنّف منطقي فلسفي**[17].

لا خلاف حول شهرة **مصنّف**... ورواجه وتأثيره في البحث العلمي والفلسفي في القرن العشرين، ولكنّ الكتاب قد تجاوزه الزمن اليوم، وكلّ النّظريّات التي دفع بها إلى الصفّ الأوّل قد بهت بريقها، بينما يتواصل النّقاش بحدّة حول طروحات كتاب **تحقيقات**... وإذا كان لفتغنشتاين اليوم نفس الشهرة التّي كانت له في بداية القرن العشرين فإنّه لا يدين بها لكتاب **مصنّف منطقي فلسفي** بل لكتاب **تحقيقات فلسفيّة**، لأنّ تأثيره يتواصل ويلامس ميادين جديدة في كلّ مرّة.

---

(16) هـذا مـا يـقـولـه فـي: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigation*, Edited by G. E. M. Anscombe and R. Rhees ([Oxford]: B. Blackwell, 1953; [1929-1951]), para. 131.

(17) سنختصره من هنا فصاعداً في **مصنف**. (*Tractatus*) كما سنختصر **تحقيقات فلسفية** (*Philosophische Untersuchungen*) في **تحقيقات** (*Phil. Unt.*).

بدأ فتغنشتاين العمل في كتاب **تحقيقات**. . . سنة 1936[18]، ويبدو أنّه حرّر ما نشر في ما بعد على أنّه الجزء الثاني انطلاقاً من سنة 1947، لكنّ الكتاب لم يصدر إلاّ بعد وفاته بسنتين، أي سنة 1953.

وقد صدرت النسخة الأصليّة مزدوجة اللغة، أي بالألمانيّة (*Philosophische Untersuchungen*) ويقابلها النصّ الانجليزي (*Philosophical Investigations*)[19].

لم يتسنّ لفتغنشتاين أن يهيّئ كامل الكتاب للنشر، ولم ينجز منه إلاّ الجزء الأوّل. وقد تمّ ذلك على ما يبدو مع نهاية الحرب العالميّة الثانية أي سنة 1946 (وهي سنة مهمّة في حياته إذ اكتشف، حال عودته من الولايات المتّحدة، أنّه مصاب بمرض السرطان الذي سيؤدّي به إلى الموت)، أمّا الجزء الثاني فقد حرّره في ايرلندا، بين سنتي 1947 و1949، بعد أن تخلّى عن تدريس الفلسفة بجامعة كمبردج، وأعدّته (وجعلته على الصورة التّي ظهر بها) تلميذته غرترود إليزابيث ماري أنسكومب (Gertrude Elizabeth Marie Anscombe) وراش ريز (Rush Rhees) وهما من أكثر العارفين بكتاباته، وقد رافقا مسيرته الفلسفيّة.

يمثّل هذا الكتاب الذي يعتبر من أهمّ النصوص الفلسفيّة من حيث عمق تأثيره في القرن العشرين وشموليّته ومن حيث النظرة الثورية التي أدخلها على المبحث الفلسفي، ما يعرف بالمرحلة الثانية (أو المرحلة المتأخّرة)[20] في فلسفة ل. ف. وكان فتغنشتاين ينوي نشر

---

(18) بدأ تحريره في النرويج، في عزلة كوخ بناه بنفسه في مكان بعيد عن الناس.

(19) وقد استعنّا في ترجمتنا بهذا النصّ الإنجليزيّ في نشرته الثانية من الطبعة الخامسة التي تحتوي على الترجمة الإنجليزية دون الأصل الألماني. وهي ترجمة ممتازة رغم أنّ صاحبتها غرترود انسكومب اختارت فيها التقيّد بالمعنى دون اللفظ.

(20) هناك من يتحدث عن المرحلتين الثالثة والرابعة... إلخ. فيطرح هنتكّا (Hintikka) وغيره السؤال التالي: «كم هناك من فتغنشتاين؟»، ومع أنّ الإجابة ليست سهلة، نظراً إلى أنّ الموضوع خلافي فإنّنا نتبع هنتكا في اعتبار مرحلتين: أولى ومتأخرة، ولا نعتبر المراحل =

مصنّف منطقي فلسفي[21] الذي يحتوي على مقاربة للفلسفة تنسف إمكانيّة التفلسف وتعيدها إلى نقطة الانطلاق، وتدعو إلى السكوت عمّا لا ينبغي قوله، مع كتابه الجديد **تحقيقات فلسفيّة** حيث يغيّر من بعض طروحاته، ويليّن من موقفه إزاء الفلسفة حتّى يتسنّى للقارئ أن يقارن بين مرحلتين هامتين في تفكيره، فيطلع على تطوّر[22] مقاربته وبخاصّةٍ تصويبه ما تفطّن إلى ما يقول فيه إنّها أخطاء فادحة في كتابه الأوّل، بأن يقع على القديم والحديث في الكتاب نفسه. وهنا لا بدّ من إنارة القارئ حول أهمّ ما جاء في الكتاب الأوّل، وهو الكتاب الوحيد الذي نشره ل. ف. في حياته[23] وأكثرها شهرة وإثارة للجدل وتأثيراً في التفكير الغربي الحديث.

كان ل. ف. يعتقد، عن حسن نيّة، أنّه قد حلّ بكتابه الأوّل (أي **مصنّف**...) كلّ مشاكل الفلسفة الكبرى، وبذلك لم يعد هناك مجال

= الوسيطة لسبب واحد وهو أنّنا لا نعترف بقطيعة بل بتواصل في التفكير، مع تطور المقاربة، حول نفس الموضوع انظر: Merrill B. Hintikka and Jaako Hintikka, *Investigating Wittgenstein* (Oxford; New York: B. Blackwell, 1986), Chap. VI, Section 1.

(21) المعروف بـ *Tractatus logico-philosophicus* لكنّ عنوانه الحقيقي كان *Logisch-philosophische Abhandlung* وهو الاسم الذي يحيل به ل. ف. عليه في **تحقيقات فلسفية** (*Philosophische Untersuchungen*) مع أنّه يحيل أحياناً بالاسم الذي اشتهر به. انظر مثلاً: Ludwig Wittgenstein, *Philosphische Untersuchungen*, Edited by Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1969; [1933-1934]).

ويبدو أنّ جورج مور (Moore) هو الذي نصحه بإعطائه هذا الاسم اللاتيني الذي اشتهر به.

(22) يقول فون رايت (von Wright) مثلاً إنّ فكره النقدي جعله دائم التطور.

(23) إن استثنينا كتيّباً صغيراً حول طرق التدريس، وهو معجم مبسّط للرسم والإملاء في اللغة الألمانيّة، نشره سنة 1926، عنوانه **معجم للمدارس العمومية** (*Wörterbuch für Volkschulen*) ومقالاً بالإنجليزية عنوانه «بعض الملاحظات في الشكل المنطقي» «Some Remarks on Logical Form» نشره بعد *Tractatus logico-philosophicus*.... انظر: Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volkschulen* (Wien: Holder-Pichler-Tempski, 1926).

للتفلسف بعده؛ فتخلّى على أساس هذا الاقتناع عن الاشتغال بالفلسفة، وقطع صلته بالبحث الفلسفي، وتفرّغ لتدريس النّاشئة في بعض القرى النّمساويّة النّائية يطبّق نظريّة تربويّة جديدة (بين سنتي 1920 و1926). وقد امتهن بعد ذلك عدّة مهن صغرى منها أنّه كان بوّاباً وعاملاً في حديقة أحد الأديرة ومهندساً بارعاً تصوّر وسهر على إنجاز بناء منزل إحدى أخواته، وقد أصبح هذا المنزل في ما بعد مثالاً في الهندسة المعماريّة يُحتذى به.

لم يعد إلى التفكير في الفلسفة حتّى سنة 1928 حين استمع صدفة إلى محاضرة ألقاها بروفر (Brouwer)[24] في العاصمة النمساويّة فيينّا حول أسس الحسابة (Arithmetik). كان بروفر حدسانيّاً (Intuitionistisch)[25] وكان من أهمّ ما تطرحه الحدسانيّة عدم الاعتراف بإلغاء النفي المكرر[26]، وكذلك رفض «مبدأ الثالث المرفوع» وبالتّالي «مبدأ التناقض»[27] باعتباره

(24) نشرت هذه المحاضرة بعنوان «الرياضيّات والعلم واللّغة» (Mathematik, Wissenschaft und Sprache). انظر: Luitzen Egbertus Jan Brouwer, «Mathematik, Wissenschaft und Sprache,» *Monatshefte für Mathematik und Physik*, vol. 36 (1929), pp. 153-164.

وبروفر (Brouwer) رياضي هولندي ولد سنة 1881 بروتردام وتوفي سنة 1966. وكان منبهراً بالصّوفية، وقد يكون هذا ما قرّبه أكثر من ل. ف.

(25) تقوم الحدسانيّة التّي يعتبر بروفر مؤسسها الرئيسي أوّلاً على نقض مذهب المنطقيّة الذي يعتبر أنّ الحسابة (Arithmetik) تواصل للمنطق دون إمكانية التفريق بينهما أصلاً.

(26) يعود ل. ف. إلى قضيّة النفي المكرر عدّة مرات، فيطرح مثلاً في **مصنف**... (*Tractatus*) أنّ النفي مرتين ينتج إقراراً. ولكنّه، كما سنرى، سيطور هذه النظرة في **تحقيقات**... (*Phil. Unt.*) وكتابات المرحلة المتأخّرة.

(27) «هل إنّ لغتنا ستكون أقلّ قابليّة للاستعمال لأنّنا نستطيع أن نستنبط بواسطة قواعد الاستعمال، ليس فقط عكس القضيّة بل كذلك القضيّة نفسها؟» انظر: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Edited by G. M. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1956; [1938-1944]), vol. 1, annex no. III, para. 12. =

شرطاً أساسيّاً لإمكانيّة تأسيس علم الحسابة لتجاوز ما يقول عنه ل. ف. «التخوّف الخرافي وركوع عالم الرياضيّات أمام التناقض»[28]؛ فقد كان من بين ما طرحه بروفر أنّ الحسابة لا تقوم على المنطق باعتباره لغة العقل الخالص[29] التّي تعبّر عن جوهرها وتحدّد وجودها بملاءمتها للقوانين المنطقيّة. ولا يمثّل المنطق في نظره غير تقنية وقع اكتسابها عبر العصور تقوم على تخصيص بعض عبارات اللغة اليوميّة؛ بل لا يمكن أن نتصوّر لها وجوداً خارج حدود اللّغة العاديّة، فاللّغة هي التّي توفّر ظروف قيام الحسابة بتوفير آليّات بنائها. لقد أثارت طروحات بروفر في ل. ف. الحنين إلى الفلسفة ولا سيما أنّه أدخل الشكّ في أهمّ الطروحات التّي جاءت في **مصنّف**.. والتّي كان ل. ف. يعتبرها نهائيّة.

عرفت سنة 1929 عودة ل. ف. إلى الفلسفة من خلال مناقشات طويلة ومتعدّدة مع فرانك رامساي (Frank Ramsey)[30]، وهو باحث

= يذكر ل. ف. بروفر مقترناً برفضه لمبدأ الثالث المرفوع في عدة مناسبات. انظر مثلاً: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Edited by Rush Rhees (Oxford: B. Blackwell, 1969; [1933 - 1934]). para. 173.

وسنختصره من هنا فصاعداً في *Phil. Gram.*.

(28) Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. I, Annex no. III, para. 17.

ويصرّح ل. ف. بأنّ مبدأ الثالث المرفوع خاطئ لأنّنا نجيب في الغالب بطريقة طبيعيّة عن سؤال بـ «نعم ولا» وكذلك لأنّنا نستعمل النفي مرّتين لا إلغاء للنفي وإنّما تأكيداً له.

(29) نلاحظ أنّ من أهم ما جاءت به فلسفة اللغة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين هو تغيير النظرة إلى المنطق على أنّه لغة تمكن من الوصول إلى إدراك الكون وليس فقط على أنّه حساب.

(30) كتب رامساي كتاباً كان له كبير التأثير في ل. ف. انظر: Frank Plumpton Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Edited by R. B. Braithwaite; with a Preface by G. E. Moor, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: K. Paul, Trench, Trubner and co.; New York: Harcourt, Brace and Company, 1931).

في العلوم الاقتصاديّة، ثمّ في فلسفة الرياضيّات، وقد أثّرت فيه، بحسبِ تعبيره، أيّما تأثير. وكان رامساي قد قدّم عرضاً لـ **مصنّف**. . . اتصف بالدقّة وبرهن على فهمه عمق ما جاء في الكتاب[31] فهماً قد يكون أكثر ممّا تسنّى لراسل (Russell) نفسه فهمه. ويبدو أنّ راسل لم يحسن، في نظر ل. ف.، فهم الكتاب، إذ إنّه بعد نهاية مناقشة ل. ف. أطروحة دكتوراه في الفلسفة وكانت تتمثّل في كتاب **مصنّف**. . . ذاته (الذي اعتبره راسل ومور عندها كافياً لحصول ل. ف. على درجة الدكتوراه)، ربّت بلطف على كتف راسل وقال له ما معناه: «لا تحزن يا عزيزي، أنا أعرف أنّك لن تفهم ما جاء في هذا الكتاب أبداً». وبعد حصوله (في حزيران/ يونيو، سنة 1929) على هذه الدرجة التّي تخوّل له التدريس في الجامعة، انتدب في السنة التالية بدرجة مساعد بمعهد الترينيتي (Trinity College) . وما كتاب **ملاحظات فلسفيّة**[32] إلاّ نتيجة، مباشرة أو غير مباشرة، لهذا الدرس الذي كان حافزه الأوّل محاضرة بروفر في فيينّا ومحرّكه الأساسي مناقشاته مع رامساي (Ramsey) والأرضيّة التّي تحدّد مواضيعه وحتّى عنوانه كتاب هوسرل (Husserl)، **تحقيقات منطقيّة** (*Logische Untersuchungen*) الذي نجد له صدى في عنوان كتاب **تحقيقات فلسفيّة**[33]. وتكمن أهمية كتاب راسل في أنّه يهيئ لكتاب **تحقيقات**. . .، بل إنّه يمهد لكلّ الفرضيات التي

---

(31) شرع رامساي في ترجمة كتاب **مصنف** (*Tractatus*) إلى الإنجليزية، ثمّ أتمّ أوغدن (Ogden) في ما بعد ترجمته.

(32) لم ينشر هذا الكتاب إلاّ سنة 1964 في أكسفورد، وقد وضع له ل. ف. توطئة أرّخها بسنة 1930. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Edited by Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1964; [1929 - 1933]).

وسنختصره من هنا فصاعداً في *Phil. Bem.*.

(33) وليس فقط العنوان، فنقاط التقاطع عديدة. لنذكّر فقط أنّ هوسرل كان يبحث في كتابه هذا فكرة «نحو خالص» قبلي، يقيم القوانين والقواعد المحددة للمعنى واللامعنى بصرف النّظر عن أحوال الكون. انظر كذلك ظهوريّة (Phänomenologie) ل. ف. الخصوصية وظهورية هوسرل.

جاءت فيه، وفي أغلب الأحيان يفسّرها. ومع ذلك، كان لا بدّ، لتجاوز الطروحات المغالية والأخطاء الفادحة التّي كان هو نفسه أوّل من اعترف بها ونبّه إليها، من تجاوز ما جاء في **مصنّف**... وبالخصوص الاستعارات اللّغوية ونظريّة الدلالة. كان هذا يمثّل جسر العبور من المرحلة الأولى، فلسفة **مصنّف**...، إلى ما يسمّى بالمرحلة الثانية، فلسفة الألعاب اللّغويّة التّي عرفت نضجها في **تحقيقات فلسفيّة**، لكنّها طبخت، إن صحّ التعبير في ما يعرف بـ **الكراسة الزرقاء** (*The Blue Book*) التي حرّر نصّها على ما يبدو بين سنتي 1933 و1934[34] **والكراسة البنيّة** (*The Brown Book*)[35] التي تمت كتابتها بحسب مقرّبيه بين سنتي 1934 و1935[36]. ويتمثّل موضوع الكراستين الرئيسي في محاولة الجواب عن السؤال المحوري: ما هي العلاقة بين الألفاظ والأشياء التّي تشير إليها؟ فبينما يفتتح **الكراسة البنيّة** بتحليل نظريّة القديس أوغسطينس لعلاقة الأسماء بالمسمّيات، يبتدئ **الكراسة الزّرقاء** بالسؤال الأهمّ، بالطريقة نفسها التي يفتتح بها **تحقيقات فلسفيّة**: «ما هو معنى اللفظة؟». مع التنبيه إلى أنّ الفرق الأهمّ بين الكراستين يتمثّل في اعتبار ل. ف. اللّعب اللغوي «شكلاً بدائياً للغة» في **الكراسة الزرقاء** و«أنظمة مختلفة للتواصل» وشرطاً مبدئياً لتعلم اللغة وفهمها في **الكراسة البنيّة**. ولا مناص لمن يريد أن يقتفي أثر تكوين ما يعرف بـ «المرحلة

(34) فقد أملاه ل. ف. بنفسه على طلبته في جامعة كمبردج.

(35) الذي أملاه بدوره على طالبين من طلبته هما سكينّر (F. Skinner) وأمبرويز (A. Ambroise).

(36) ولم يتمّ نشرهما إلاّ سنة 1958. وهذا لا يعني بالطبع أنّه يوجد توازٍ بين فلسفة ل. ف. وطروحات هوسرل. بل هو يعارضه في أغلب طروحاته ومنها خاصة جعله «الظهورية» بحثاً في الأشكال المطلقة التي تمكّن وحدها من التفكير والتعمق حتى الجوهر، هذا الجوهر الذي يتضمن أولاً وقبل كل شيء تعميماً مستقلاً عن الخصوصيات وهو ما يرفضه فتغنشتاين تماماً كما سنرى. ظهورية ل. ف. تساوي النحو! لا ننسى كذلك أنّ ل. ف. يناهض الأفلاطونية (التي يؤسّس بها فريغه نظريته الإيديوغرافيّة) بينما ظهورية هوسرل متجذّرة فيها.

الثانية» من فلسفة ل. ف. أن يدرس الكراستين بحسب ترتيبهما التاريخي. ولكنّهما لا تمثلان مسودّة لكتابنا، ففيهما ما لا يوجد فيه، وبه تجذير وتجاوز لكثير من الطروحات التّي جاءت فيهما، مثل محور السؤال الأكبر: «ما هو جوهر اللّغة»[37]؟ ولذلك فهما لا تعفيان من دراسته وتحليله مثلما أكّد ذلك ريز (R. Rhees) نفسه في توطئته للكراستين.

في السنة نفسها التّي استمع فيها إلى محاضرة بروفر، ألقى ل. ف. بدوره محاضرتين إثر عودته إلى كمبردج وذلك أمام الجمعيّة الأرسطيّة، عرض فيهما آراءه حول علم الأخلاق (Ethik) وعلم الجمال (Ästhetik). وكان لهاتين المحاضرتين صدى كبير في الأوساط الأكاديميّة.

ظهرت أوّل ترجمة لـ **مصنّف**... باللغة الإنجليزية مع مقدّمة لراسل نفسه الذي كان رغم صداقته لفتغنشتاين لا يشاطره الاتجاه الفلسفي نفسه ولا المواقف المغالية نفسها في الصرامة في بعض الأحيان. وتُرجم بعدها الكتاب إلى أغلب لغات العالم...

ظهر كتاب *Philosophische Bemerkungen* **(ملاحظات فلسفيّة)** في كمبردج كذلك بعد وفاته (سنة 1954) واعتنى به تقريباً الفريق نفسه الذي حقّق الأعمال الأخرى ونشرها. ولهذا الكتاب أسلوب **تحقيقات**... و*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* **(ملاحظات في أسس الرياضيّات)** نفسها، فهو لا يحتوي على تحليل طويل النفس بل على ملاحظات جزئيّة تعود غير مرّة، وعلى أقوال مختصرة تهمّ موضوع الفقرة وغالباً ما لا تتجاوزها. ويمثّل هذا الكتاب الذي كتب على ما يبدو في الفترة نفسها التّي كتب فيها **تحقيقات**...، وبغضّ النّظر عن تداخل محتوى الكتابين من عدّة جوانب، تواصلاً وتجذيراً لما جاء في هذا الأخير.

---

(37) انظر الفقرة 65 من هذا الكتاب.

في تلك الفترة نفسها (أي بين 1929 و1948)، كان ل. ف. يكتب ملاحظاته على بطاقات يحزم بعضها ويترك الآخر ثمّ يضعها في علبة كرتون. وتطلعنا هذه البطاقات على مخاض أهمّ أفكاره وتطوّرها، لذلك نشرتها أنسكومب (Anscombe) بالاشتراك مع فون رايت (von Wright) في كتاب يحمل الاسم نفسه: *Zettel* (**بطاقات**). وهذه البطاقات مهمّة، لأنّنا نستطيع أن نجد فيها المادّة التي تكوّن كتابنا **تحقيقات**.. وكتباً أخرى مثل **ملاحظات فلسفيّة**.

ونشر السّاهرون على إرثه الفكري كتباً أخرى بالإنجليزية[38] والألمانية. ثمّ تتالت أعمال التحقيق وطالت أغلب إرثه المخطوط والمرقون[39]، وما زال مسلسل نشر كتب فتغنشتاين متواصلاً إلى اليوم رغم مرور ما يزيد على نصف قرن على وفاته.

3. فكره الفلسفي: تكوينه والمؤثّرون فيه

يقول ل. ف. في ما يمكن أن نسميه «اعترافات فتغنشتاين»: «هناك حقيقة، تبدو لي، وهي أنّني عندما أفكّر فإنّني، في تفكيري، لست إلاّ مستنسخاً. وأعتقد أنّني لم أخترع طريقة جديدة في التفكير، بل كان يمدّني بها دائماً أحد. وكل ما أقوم به هو أنّي أستحوذ عليها في الحال وبكلّ شغف، واستغلها في عملي التصنيفي. وهكذا فقد أثّر فيّ بولتسمان (Boltzmann) وهارتس وشوبنهاور (Schopenhauer) وفريغه وراسل وكراوس (Kraus) ولوس (Loos) وفاينغر (Weininger) وشبنغلر (Spengler) وسترافا (Straffa)»[40]. ولكنّنا، رغم أهمية هذا

---

(38) ليس كلّ ما كتبه ل. ف. بالألمانيّة. فلنذكّر بأنّ *The Blue Book* (**الكرّاسة الزرقاء**) و*The Brown Book* (**الكراسة البنية**) مثلاً حرّرتا (إملاءً) ونشرتا بالإنجليزية.

(39) مثل *The Big Typescript, TS. 213* (**المرقون الكبير**، م. 213) الذي كتب على ما يبدو بين سنتي 1932 و1933.

(40) Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem* =

الاعتراف لما يحويه من إفادة، لن نعتبره قولاً نهائيّاً.

ومِنَ الحيف أن نعتبر أنّ ل. ف. قد اتبع مدرسة فلسفيّة أو أنّه تأثّر بمفكّر لدرجة اقتفاء أثره. إنّ شخصيّة متعدّدة الأبعاد مثل فتغنشتاين لا يمكن حصرها بسهولة في مدرسة أو في تيّار فلسفي. لذلك فلا سبيل إلى جعله وريث فلسفة بذاتها أو تحت تأثير فيلسوف بعينه.

هو فكر متحرّر لا يعترف بقيود الأخذ دون مماحكة وتمحيص ونقد[41]، ولا بالانضواء تحت لواء فيلسوف أو سقف تيار نظريّ. ومع ذلك، لا يمكن إنكار مكانة الفلاسفة والمفكّرين الذين ساهموا في تكوين هذا الفكر النقدي عنده. وأوّلهم كان شوبنهاور[42]. لقد جعلته كتابات شوبنهاور (في المثاليّة الإبيستيمولوجيّة) يتصل بنوع من الفلسفة الكانطيّة المبسّطة[43]، بحسبِ قول بعضهم، لكنّ تأثيره كان عميقاً ورافقه طول حياته الفكريّة[44]. ونرى تأثير كانط من خلال شوبنهاور[45] على الأقلّ في إعلائه المنطق، كما يبدو في **مصنّف**. . .

Nachlass, Hrsg. von Georg Henrik von Wright; unter Mitarb. von Heikki Nyman, = bibliothek Suhrkamp; 535 (Oxford: B. Blackwell; Frankfunt am Main: Suhrkamp, 1977; [1914-1951]),

وقد كتب النص سنة 1931، وسنختصره في: *Verm. Bem.*.

(41) يقول جان فال (Jean Wahl) في مقدّمته للترجمة الفرنسيّة لـ *The Blue Book* و*The Brown Book*: «إنّ ل. ف. فكر عظيم يتجاوز كلّ النظريّات ولا سبيل إلى حصره في مذهب من المذاهب». بل يقول ل. ف. نفسه: «ينبغي علينا أن نكون متحرّرين من كلّ اتجاه».

(42) يبدو أنّه تأثّر كثيراً بكتابه *Die Welt als Wille und Vorstellung* (**الكونُ إرادةً وتمثلاً**) الذي قرأه في شبابه. وقد ورث عنه فلسفة ما يعرف بالمرحلة الأولى وبخاصةٍ اهتمامه بالأنوية، إذ كان شوبنهاور يقول: «الكون هو فكرتي».

(43) وهو، بحسبِ علمنا، لم يذكر كانط في كتاباته إلاّ نادراً، وبالخصوص في المرحلة الأولى.

(44) نقرأ ضمن الأعمال التي بحثت في تأثّر ل. ف. بالفلاسفة الألمان أنّ لشوبنهاور تأثيراً جليّاً في *Tractatus*.

(45) ويبدو بحسبِ بعض من أرّخوا لحياته أنّه كان لسبينوزا (Spinoza) أيضاً بعض التأثير في أفكاره. لنذكّر هنا أنّ لعنوان كتابه الأوّل في صيغته اللاتينيّة -*Tractatus logico*) =

ونراه كذلك من خلال فريغه الذي يعتمد بصفة خاصّة على الفلسفة الكانطيّة في تعريف مفاهيمه وتسميتها.

تأثّر ل. ف. كثيراً بما كتبه ماخ (Mach)(46) حول السببيّة والمكان والميكانيكا. ويبدو أنّ تأثيره فيه كان يتعلّق بالخصوص بطريقة مقارنته النظريّة العلميّة(47).

وإذا وضعنا ل. ف. في سياق عصره فلا بدّ أن نقرّ بتأثّره بالفلسفة السائدة في زمانه ومنها، على الأقلّ، التقاليد الكانطيّة (Kant)، في الوضعيّة بإعلاء المنطق، والتجريبيّة الريبيّة التّي ترقى إلى هيوم (Hume) حيث يلتقي كلاهما في اعتبار القوانين المنطقيّة وحدها، لكنّه ينفصل عن هيوم في أنّه لا يبحث مثله عن أصول القوانين.

كان لاتصاله بفريغه(48)... ثمّ براسل(49)، وبخاصّةٍ قراءة أعمالهما أكبرُ الأثر في تفكيره، وهو ما يفسّر، إلى جانب تكوينه التقني، التقاء اهتمامه بإشكاليّة أسس الرياضيّات، وكذلك بالمنطق الرياضي. لقد كتب ل. ف. كتابه، أي **مصنّف**... على خلفيّة كتابات فريغه (وقد نصحه راسل بمتابعة دروسه) ثم على خلفية قراءته لراسل نفسه ومناقشاته له.

= (*philosophicus*) شبهاً كبيراً بعنوان أحد مؤلّفات سبينوزا (*Tractatus Theologico-philosophicus*). ويبدو أنّ التقارب لا يتعلق بالعنوان فحسب، فقد أكّد ل. ف. عديد المرّات أنّه كتاب في الأخلاق.

(46) انظر: Ernst Mach: *Die Mechanik in ihrer Entwickelung* (Leipzig: Zweite auflage, 1889), und *Erkenntnis und Irrtum* (Leipzig: [s. n.], 1917), وهو يستشهد بماخ (Mach) وبما جاء في هذا الكتاب الأخير في: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 1, para. 1.

(47) لا يمكن تقدير مدى تأثير ماخ في فتغنشتاين، لأنّ ماخ أثّر كثيراً في ماوتنر (Mauthner) الذي كان له تأثير كبير بدوره في ل. ف.

(48) الذي زاره في يانا (Jena) بألمانيا، فنصحه فريغه بالاتصال براسل.

(49) يبدو أنّه وصل «ترينتي كوليج» (Trinity College) بكمبردج، سنة 1911.

كان فريغه يعتبر أنّ المفهوم مستقلّ عن صيغته اللّغويّة[50]. وهو ما يعرف بالأفلاطونيّة المنطقيّة[51]، فقد كان يعتبر أنّ المعنى لا يوجد في الأشياء ولا في رأس المخاطِب أو المخاطَب بل في «حيّز ثالث»[52]. غير أنّ ل. ف. وجد، بفضل فكره النقديّ، طريقه للخروج من هذه الأفلاطونيّة المنطقيّة، بل أصبح يفكّر ضدّها. وقد كان طرح في **مصنّف**... أنّ كلّ ما يقال يعتبر «حدثاً» مهما كانت اللغة التّي يقال فيها، فقسّم بذلك الكون والمنطق واللّغة إلى أحداث. على أنّ ذلك دفع به إلى بعض المفارقات (التّي حاول تجاوزها في **تحقيقات فلسفيّة**) تتمثّل في اعتباره أنّ كلّ قضيّة مقبولةٌ بالقوّة: «الكون هو كلّ ما يحدث»[53]، فإذا كانت القضيّة حدثاً فهي تنتمي إذاً إلى الكون، لأنّ الصورة المنطقيّة للأحداث تتمثل في التفكير[54]. وإذا كانت القضيّة صورة منطقيّة لمعناها، الذي لا يعدو أن يكون بدوره مجموعة من الأحداث الخاصة مرتّبة في بنية القضيّة، كانت القضيّة صورة للكون باعتباره مجموعة من الأحداث، لأنّ اللغة صورة للتفكير باعتباره مجموعة من الأحداث كذلك. هكذا يقيم ل. ف. تناظراً ثنائياً بين القضيّة والكون ثمّ بين المنطق واللّغة. لذلك فلا غرابة إن صرّح أنّ كلّ الجمل منطقيّة وكذلك القضايا بالطبع، وأنّه لا فائدة في البحث عن لغة مثاليّة؛ فكلّ لغة، بما

---

(50) اعتباراً لما يظهر في اللغة من إبهام وتعويم مصطلحي واشتراك لفظي ومعنوي يوهم بأشياء غير موجودة ويوقع الفيلسوف والرياضي في الخطأ، يدعو فريغه إلى إيجاد لغة منطقية خالصة وإلى كتابة فكرية (إيديوغرافيا) تقي الفيلسوف والرياضي الخطأ ومشاكل الغموض وتحرره من قيود اللغة.

(51) حيث كان ل. ف. يبحث بدوره عن «الجوهر» مثلما كان يفعل أفلاطون، لكن هل تخلّص من ذلك تماماً في **تحقيقات**.. (*Phil. Unt.*)؟ هذا ما لا يمكن القطع فيه.

(52) يستعمل فريغه مرّة عبارة «الكون الثالث» (Dritte Welt) ومرّة عبارة «الحيّز الثالث» (Drittes Reich).

(53) وهي القضيّة التّي تفتتح **مصنّف** (*Tractatus*).

(54) وهي القضيّة رقم 4 في **مصنّف** (*Tractatus*).

أنّها لغة، هي لغة مثاليّة[55].

لقد أثّرت قراءة كتاب جيمس **مبادئ علم النفس**[56] كثيراً في نظرته إلى مفاهيم أساسية في كتاب **تحقيقات**... مثل الفهم والقراءة والوعي، وأثر فيه كذلك اتصاله بالنظريّة التداوليّة الأمريكيّة المتمثلة أساساً في أعمال تشارلز بيرس (Ch. S. Peirce) والمسائل الفلسفيّة التّي كانت تناقش في الحلقات الأكاديميّة في إنجلترا وبالخصوص «واقعيّة الحسّ المشترك»[57] لمور (Moore). ودائماً في نطاق علم النفس، فقد أثر فرويد فيه تأثيراً عميقاً ودائماً[58]. وإذا كان ل. ف. ينتقد نظريّة فرويد في التحليل النفسي فلأنّه كان مولعاً به. وكان ل. ف. مهتمّاً بعلم النفس التجريبي، فطبّق نظريته على الموسيقى[59]. وهو يكرر ذكر فرويد مرات

---

(55) هكذا كان طرحه في **مصنّف**.. (*Tractatus*). ولكنه تغير في **تحقيقات**... (*Phil. Unt.*) حيث يطابق ما يقوله راسل في مقدمة الترجمة الإنجليزية لـ **مصنّف**... (*Tractatus*) سنة 1922 حيث يقول: «إنّ السيد فتغنشتاين معنيّ بشروط لغة منطقية مثالية. وليس بأنّ كلّ لغة مثاليةٌ، منطقياً». وسيجعل ل. ف. هذا الاستثناء بالذات برنامج المرحلة الثانية.

(56) William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. ([New York: Henry Holt], 1890).

(57) وهو ما يقابل Realismus des Gemeinsinns / Realism of Common Sense.

(58) ومثلما يستعمل فرويد (Freud) عبارة «نظريّة ديناميكيّة للحلم» يستعمل ل. ف. «نظريّة ديناميكية للقضيّة واللغة». انظر ملاحظة المترجم الفرنسي في: Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, éditées et classées par G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright; traduit de l'allemand par Jacques Fauve, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1971), para. 444,

انظر كذلك: Paul-Laurent Assoun, *Freud et Wittgenstein* ([Paris]: Presses universitaires de France, 1988).

حيث إنّه استعمل الاستشهاد نفسه لنستروي (Nestroy) الذي استعمله فرويد.

(59) كان ل. ف. على اتصال بجورج مور (G. Moore) وكان ذائع الصيت في الفلسفة وعلم النفس عندما بدأ فتغنشتاين يأخذ طريقه إليها. ورغم ذلك كان مور يحضر دروسه ومحاضراته. ومع الصداقة التّي كانت تربطهما لم يكن ل. ف. يحجم عن نقده، فنرى ذلك في كلّ كتاباته تقريباً، بل خصّص كامل ما نشره تحت اسم *Über Gewissheit* (**في اليقين**) لنقد نظريّة مور حول المعرفة.

عديدة في **ملاحظات متفرقة**، وكان يعتبر أعماله في علم النفس تماثل أعمال براهمز (Brahms) السيمفونية في الموسيقى. كما كانت تقرّب بينهما رؤيتهما المتماثلة لأخلاق العصر السائدة، في فيينّا على وجه الخصوص.

أمّا في ما يهمّ اللسانيات وفلسفة اللسانيات فيبدو أنّ تأثير دي سوسير (de Saussure) واضح ولو أنّه غير مباشر، وربّما كان عن طريق ماوثنر (Mauthner)[60] الذي يشير إليه في **مصنّف**...[61] لتعريف الفلسفة، حيث وجد عنده ما كان بحاجة إليه، فهو يناقش إحدى أهمّ طروحات دي سوسير الذي يعتبر أنّ مدلول الرمز اللغوي يتمثّل في المفهوم باعتباره صورة ذهنيّة[62] تثيرها الصورة الصوتيّة. وما نجده بين ظفرين في **بطاقات**: «ليس للرمز حياة خارج النّظام» هو جملة تناسب تماماً نظريّة دي سوسير السيميائيّة[63]، وما يقوله كذلك بطريقة أخرى تؤكّد أخذه عن دي سوسير أو عمّن أخذ عنه، فيقول في **الكراسة الزرقاء**: «تأخذ العلامة (الجملة) معناها في نطاق نظام علامات أو (في نظام) اللغة الذي تنتمي إليه[64]. أن تفهم جملة هو في الواقع أن

---

(60) وهو فيلسوف تشيكي الأصل يكتب بالألمانيّة. ولد ماوثنر (Mauthner) في هوريتس (Horitz) في بوهيميا سنة 1849، وتوفي بميرسبورغ (Meersburg) بألمانيا سنة 1923. اهتمّ في فلسفته باللّغة واللسانيات إذ كان يعتبر الفلسفة نقداً للغة، ومن أهمّ فرضيّاته شكّه في قيمة اللغة باعتبارها وسيلة للمعرفة. هل ماوثنر من أثّر في دي سوسير أم العكس؟ هذا ما يستوجب دراسة تاريخية مفردة.

(61) انظر القضيّة رقم 4.0031 في **مصنف**... (*Tractatus*). حيث يقول: «كل فلسفة هي «نقد للغة» [Sprachkritik] (لكن طبعاً ليس في المعنى الذي يعطيه ماوثنر للفظة)...».

(62) انظر: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, payothèque (Paris: Payot, [1976]), chap. II, para. 1.

(63) انظر: المصدر نفسه، الفصل الخامس، الفقرة 1.

(64) يقول ل. ف.: «إنّ كلّ تثبت ممّا نعتقده صحيحاً أو خاطئاً يأخذ مكانه ضمن نظام ما». انظر: Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit*, Edited by G. E. M Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1969), para. 105, and *The Big Typescript*, Edited by Michael Nedo (Vienna: Springer Verlag, 2000), chap. 3, para. 25.

تفهم لغة»[65] ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «ليس للجملة معنى إلاّ في نطاق نظام لغويّ...»[66]، لأنّ النظام ليس نقطة انطلاقها بل المحيط الحيوي الذي تنمو فيه[67]. ولكنّه أخذ على ما يبدو[68] فكرة اللّغة (أو القضيّة) باعتبارها لوحة أو رسماً من فيلسوف آخر كان شديد التأثّر به، حتّى وإن ناقضه في عديد المواضع، وهو هانريش هارتس (H. Hertz). وآثار تأثره بنظريّة الرسم عند هارتس واضحة في **مصنّف**...[69] حيث كان يعتبر أنّنا نعي الأشياء من خلال الصّور التّي تحصل لنا عنها. وكيف تحصل تلك الصور؟ يمكن أن تحصل الصورة لنا عن حدث من الأحداث عندما يتلاقى الحدث والصورة في ملاءمة نفس

---

(65) وربّما كان ذلك أيضاً من تأثير فريغه. فهذا الفيلسوف كان ينادي منذ نهاية القرن التاسع عشر بعدم اعتبار دلالات الألفاظ خارج سياقاتها: «ينبغي ألاّ نبحث عن دلالات الألفاظ مستقلّة، بل مستعملة في سياقاتها». انظر: Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetik* ([Breslau]: Max und Hermann Marcus, 1884), p. X.

وإن لم تكن كذلك فلعلّها التماعة أخرى من التماعات ل. ف.

(66) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, chap. 6, p. 84,

حيث يضيف «إنّ فهم قضيّة يعني فهم لغة بأكملها». وإنّ «القضيّة رمز ضمن نظام رموز»، وهذا يوازي تقريباً ما يقوله دي سوسير وكذلك فريغه. انظر الباب الأول من كتاب دي سوسير: Saussure, *Cours de linguistique générale*, chap. 3.

وهو يذكّرنا كذلك بما يقوله الفيلسوف الألماني همبولدت (W. von Humboldt) في أنّ مجمل اللغة متضمن منذ اللفظة الأولى.

(67) هكذا يقول في: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, p. 105.

(68) بحسب فون رايت (von Wright) في البسطة التّي كتبها حول حياة فتغنشتاين. انظر: Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*, with a Biographical Sketch by Georg Henrik von Wright (London; New York: Oxford University Press, 1958).

كتب هذا المقال في الأصل بالإنجليزية ونشر في عدّة مواضع مثلاً مقدّمة لكتاب *Über Gewissheit* وكذلك ملحقاً لكتاب ل. ف. *The Brown Book* وترجم إلى الفرنسيّة وألحق بنفس المواضع.

(69) وهو يذكره في **مصنف**... (*Tractatus*) في مناسبتين وقبله في **يوميات** (*Tagebücher*). وكذلك في أماكن عديدة أخرى من أعماله.

الشكل المنطقي. وإذا كان الشكل المنطقي يعني العلاقة الممكنة فذلك يشير إلى أنّ العلاقة بين عناصر الحدث توافق العلاقة بين عناصر الصورة. وينتهي في اعتباره إلى أنّ التفكير ليس إلاّ صورة منطقيّة للأحداث. ولذلك يستجلب التمثيل أهميّته من كونه وسيلة وبرهاناً على تطابق التفكير واللغة والمنطق والكون؛ فتصبح القضيّة باعتبارها من اللغة صورة عن الواقع باعتباره مكوّناً من عناصر أوّليّة تربط بينها العلاقات المنطقيّة نفسها (أي نظام التركيب المنطقي) التّي تكوّن القضيّة. وهكذا توصّل ل. ف. إلى ما يمكن أن نسمّيه «التشكُّليّة» (Bildhaftigkeit)[70]. وهو مفهوم يغيب تماماً من **تحقيقات**... ولكنّنا ما زلنا نجده في الأعمال التّي واكبت تحريره مثل **نحو فلسفي** حيث يقول: «عوض التناغم، أي التطابق التام بين الواقع والتفكير، يمكننا أن نقول هنا: تشكّليّة التفكير. ولكنّ هل التشكليّة تطابُقٌ؟ كنت قد قلت في **مصنّف**... إنّه تطابق شكلي. وهذا مُغالط»[71]. ولكن كيف وصل إلى أنّ «بعض الأشياء لا يمكن قولها بل إظهارها»[72] مثلما يقول في **مصنّف**... إذ إنّه على القضيّة «أن تظهر ماذا تعني»[73] لأنّ مغزى القضيّة هو أنّها تظهر الشكل المنطقي للواقع[74]، فهل سنستبدل النّظر بالنطق والسمع عندما يفضّل أحد الحواس طريقاً إلى التواصل: «ما يمكن إظهاره لا يجوز قوله»[75]، أو عندما يطالبنا بالنّظر

(70) استعمله ل. ف. في مناسبتين في **مصنف**... (*Tractatus*) إذ نجده في الفقرتين 4.013 و4.015.

(71) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, chap. 11, p. 113.

(72) هذا يتضمّن أنّ بعض الأشياء لا يمكن إظهارها بل قولها. منها مثلاً الفهم ووجع الأسنان... انظر: المصدر نفسه، الفصل الأول، الفقرة 6.

(73) انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher, 1914-1916*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960).

(74) انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Edited by C. K. Ogden, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1961; [1921-1922]), para. 4.121.

(75) ألا يعينّ هنا مهمّة الفلسفة في التمييز بين ما يقال وما لا يقال، ما يمكن قوله وما لا يمكن؟ انظر: المصدر نفسه، الفقرة 4.1212.

عوض التفكير: «لا تفكّر بل انظر»[76]. ألا يعني هذا أنّ للغة قدرتين: الأولى تكمن في أنّها تقول الواقع، والثانية في أنّها تظهر ما لا يمكنها قوله (من خلال الشكل المنطقي الذي يصور الواقع؟).

ويذكر ل. ف. هارتس (Hertz) على الأقلّ في ثلاثة مواضع يفصل بينها عدّة سنوات: الأوّل في **مصنّف**. . .[77]، والثاني في **الكراسة الزرقاء**[78]، والثالث في **الكراسة البنيّة**[79] ومن يعرف نظريّة هارتس الفيزيائيّة وكذلك مقاربته الميكانيكا لا يمكن ألا يلاحظ أنّ ل. ف. قد طوّع للّغة أفكار هارتس حول الفيزياء.

تأثّر ل. ف. كذلك بهيلبارت (D. Hilbert)[80] رغم تضارب مناهجهما. وهيلبارت من أشهر رياضيي القرن العشرين. وهو واضع المنهج البدهي (Axiomatic) ومؤسّس الصورانيّة (Formalism) التّي تقف مقابل حدسانيّة معاصريه من أمثال بروفر (Brouwer) أو بوانكاريه (H. Poincarré).

وكان لفيلسوف آخر ـ ولو أنّه لا يصنّف في العادة ضمن الفلاسفة ـ تأثير مباشر في تكوين نفسيّته وفكره، نعني به الروائي الروسي ليون تولستوي (L. Tolstoï) الذي كان عونَه النفسي عندما كان

---

(76) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 66.

(77) انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 404, أي ما بين عامي 1914 و1918.

(78) أي بين 1929 و1948. انظر *The Blue Book* حيث يذكر كتاب هارتس **مبادئ الميكانيكا**، انظر: Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik* (Leipzig: J. A. Barth, 1894).

(79) انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Brown Book*, ([n. p.: n. pb., 1934 - 1935]; 1958), chap. 2, p. 18, حيث يستشهد بجملة «Aber offenbar irrt die Frage in Bezug auf die Antwort, welche sie Erwartet» [لكن، على ما يبدو، يتيه السؤال المتعلّق بذاك الجواب الذي يتوقّعه] محيلاً على: Hertz, Ibid., Introduction.

(80) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, p. 12, وولد دافيد هيلبارت سنة 1862 بألمانيا وتوفي سنة 1943.

سجينا بإيطاليا[81]. تعلّم منه معنى الحياة البسيطة وربّما كان من ضمن أسباب ثورته على عائلته وتنازله عن حقّه في الميراث[82]. لا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّه لم يكتف بقراءة رواياته، فما كان يشدّه إليه بالخصوص هو تأويل تولستوي التوراة والإنجيل.

وكان لأوغسطينس[83] أكبر التأثير فيه لا من الناحية الفكريّة فحسب بل كذلك في أسلوب كتابته[84]. هل كان ل. ف. يقرأه في نصّه أم كانت لديه نسخة مترجمة من **اعترافات أوغسطينس**[85]؟ هذا ما لا يمكن الفصل فيه إلا باعتماد شهادة من عايشه.

4. تأثيره في فلسفة القرن العشرين

عندما نتحدّث عن التأثير فإنّنا نقصد به شيئين. نقصد به في المعنى

---

(81) ومع ذلك لا يتراجع عن وصف نظريّة تولستوي (Tolstoï) القائلة بأنّ العمل الفني يبلغ «إحساساً» بالنظريّة الرديئة. انظر: Wittgenstein, V*ermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlass.*

(82) كان مولعاً كذلك بقراءة دستويفسكي (Dostoïevski) ولكنّه لم يكن يضعه موضع تولستوي.

(83) من بين الفلاسفة المنظرين لأصول الدين المسيحي، كان على ما يبدو لباسكال (Pascal) أيضاً تأثير ملحوظ على ل. ف. الذي يذكره في عديد المناسبات. انظر: المصدر نفسه.

(84) إنّ الشبه بين أسلوب باسكال وأوغسطينس وفتغنشتاين لا يتمثّل في طريقة طرح المسائل بقدر ما يتمثّل في أسلوب الكتابة بالمعنى الأدبي، فلأسلوب فتغنشتاين السلاسة نفسها التي لأسلوب أوغسطينس وباسكال؛ فنحن في **مصنف**. . . (*Tractatus*) إن صحّت المقارنة إزاء قصيدة محبوكة الخيوط والمقاصد وكذلك الشأن في **تحقيقات**. . . (*Phil. Unt.*) فنحن إزاء رواية فلسفيّة رمزاً للتورية والاستعارات الأدبيّة الرفيعة. إنّ أدبيّة هذا النصّ الأخير هي مما لا يمكن الطعن فيه.

(85) لم يقدّم أحد بحسبِ علمنا أيّ دليل على أنّه كان يحسن اللاتينيّة، رغم أنّه يستشهد به في نصّه. لكنّه كتب: «لكنّي أقول أيضاً إنّني أفهم جملة كتبت في لغة لا أعرفها (باللاتينيّة مثلاً)، حتّى وإن كنت أحلّ شفرة حروفها بصعوبة بإعادة تركيبها، وحتّى وإن كنت لا أزيد عن ترجمتها إلى الألمانيّة قطعاً صغيرة، فإنّي لن أستوعب أبداً نغمتها». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 34.

الأوّل من أخذ عنه وحوّر أفكاره انطلاقاً من هذه الفلسفة الجديدة فواصل تفكيره بطريقة أو بأخرى. ونقصد به في المعنى الثاني كلّ الذين حاولوا تأويل فلسفته وقراءتها من وجهة نظر مختلفة. ذلك لأنّ ل. ف.، رغم تأكيده غير مرّة وجوب وضوح الفعل الفلسفي الذي يضع له هدفاً واحداً يتمثّل في المهمّة الوصفيّة للفلسفة حيث ينبغي أن تتجنّب صخب الفرضيّات والطروحات الماورائيّة لتفتح عُقد الفكر وتصل إلى أبسط النتائج بتحليل اللغة ذاتها: «تحلّ الفلسفة عقد تفكيرنا؛ لهذا ينبغي أن تكون النتائج التّي تتوصّل إليها بسيطة، لكنّ عمل الفيلسوف ينبغي أن يكون معقّدا تعقيد العُقد التّي يحلّها»[86]، فإنّ فلسفته وأهدافه وطريقته بقيت غامضة، مغلقة، مستعصية الفهم؛ فلماذا لم يقل مباشرة ويفصل بكلمة أو بجملة أو بنصّ واحد في هذه الأمور؟ هذا ما حاول أن يفعله في **مصنّف**.. لكنّه أخرج كتاباً مركّزاً يغلب عليه الإبهام. هنا يتراءى لنا الفرق في الأسلوب بين ما يسمّى «المرحلة الأولى» و«المرحلة الثانية». تغلب على هذه المرحلة الأخيرة (إن لم نقل إنّها ميزتها) الإسهاب والتكرار والرجوع مرّات إلى الموضوع نفسه بالدرس والتقليب والتمحيص. هذا الأسلوب في الفلسفة ليس إخلالاً أو عدم وعي بل منهجيّة واعية في التفلسف. يقول لنا ل. ف. في **بطاقات** (*Zettel*): «في الفلسفة، علينا أن لا **نقطع خيط** مرض فكري. ينبغي أن يأخذ طريقه الطبيعي والأهمّ من كلّ شيء هو أن يحصل الشفاء **ببطء** (هذا هو السبب الذي يجعل من علماء الرياضيّات فلاسفة سيّئين)»[87]. بطء المعالجة يتطلّب تمديد الوصف والتّداوي في الزمان. لكن أليس هذا تأكيدا على أسلوب يُعلي الصبغة الأدبيّة لكتاباته ويبرّرها؟ لأنّه لا سبيل إلى إنكار هذا الجانب في كتاباته؛ بل يتخيّل القارئ أنّه إزاء رواية تؤخذ

(86) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 2، و Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. M. von Wright (Oxford: B. Blackwell, 1967; [1930-1948]), para. 452.

(87) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 382.

فيها المفاهيم مكان الشخصيّات والاستعارات والتورية مكان الاستدلال.

1.4. لقد أثّرت فلسفة ل. ف. وبالخصوص كتابه الأوّل **مصنّف**. . . في ما يعرف بحلقة فيينّا، وانتجت قراءة هذه الحلقة لمذهبه المنطقاني (Logiciste) ما يعرف اليوم باسم الوضعيّة المنطقيّة الجديدة. . . وبخاصّةٍ الفيلسوف الذي تابع أعماله بتفان وإخلاص وجديّة، وأعني به موريتس شليك (M. Schlick) مؤسّس حلقة فيينّا التّي أنتجت أهمّ النّصوص في هذه الفلسفة الجديدة. ومن أهمّ هذه النّصوص كذلك ما كتبه كرناب (R. Carnap) وهو يُعدّ رمزاً للوضعيّة المنطقيّة وبالخصوص كتابه الذي فرض النّظريّة التحليليّة[88] و**البنية المنطقيّة للكون**[89]. وتأثّر به كذلك أحد أعضاء الحلقة فريدريش فايزمان (F. Waismann) في وضع نظريّته الاحتماليّة وهو نفسه الذي يعترف[90] بذلك ويقرّ بدينه تجاه ل. ف.[91].

أمّا **تحقيقات**. . . فقد أسس لكثير من البحوث في الألعاب اللغويّة وفي فلسفة اللغة بصفة عامّة؛ بل لقد أعطى دفعاً كبيراً للتداوليّة، نراه في أعمال ستراوسن (P. F. Strawson) وريل (G. Ryle) وخاصّة أوستين (J. L. Austin) وما عرف بعدها بمدرسة أكسفورد لتحليل «اللغة اليومية»، كما أعطى دفعاً قويّاً للمنطق اللاصوري أو اللاّشكلاني (informal Logic) ومنطق الإبهام[92]. وكذلك نظريّة الحجاج في اللغة

---

(88) تحليلي يعني ما يقوم على أسس منطقيّة.

(89) انظر: Rudolf Carnap, *Die logische Aufbau der Welt* (Berlin: [s. n.], 1928).

(90) في كتابه الصادر سنة 1936: Friedrich Waismann, *Einführung in das mathematische Denken: Die Begriffsbildung der modernen Mathematik*, mit einem Vorwort von Karl Menger (Wien: Gerald and Co., 1936).

(91) خصّ ل. ف. نفسه حساب الاحتمالات ببحوث نشرت ضمن أعمال أخرى. انظر مثلاً الباب السابع من: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*.

(92) أي ما يعرف باللغات الأوروبية بـ (logique floue / unscharfe logik/ fuzzy-logic).

والتداوليّة بنوعيها اللساني والمنطقي. ومثلما أثّر كتابه الأوّل **مصنّف**... في النمسا ثمّ في العالم الغربي من خلال حلقة فيينّا بالتأسيس للوضعيّة الجديدة أثّر كتابه الثاني **تحقيقات**... في إنجلترا وفي ما يعرف بمدرسة أكسفورد التحليليّة بالتأسيس لفلسفة اللسانيات والأعمال اللغويّة. ومثلما رفض ل. ف.، ولو نسبيّاً، ما جاء في طروحات حلقة فيينّا والوضعيّة المنطقيّة رفض كذلك ما جاء عن طريق مدرسة أكسفورد وما يعرف بفلسفة اللغة العادية. ولقد كان محبطاً من عدم فهم كلّ منهما مغزى فلسفته، وكان يتذمّر دوماً من إعطاء ما يكتبه توجّهات لم يكن يرغب فيها.

تأثّر به بعض أهمّ فلاسفة العالم ممن لا يزال يؤثّر بكتاباته في الفكر المعاصر من أمثال هنتكا (J. Hintikka) وجيمس كونان (J. Conan) وستانلي كافل (S. Cavell) وهيلاري بوتنام (H. Putnam) وريتشارد رورتي (R. Rorty) وسول كرايبكي (S. Kripke) والفرنسي جاك بوفراس (J. Bouveresse).

ورغم مواقف ل. ف. الرافضة النفسانيّة التّي يحتوي عليها **تحقيقات**... إلاّ أنّ الكتاب أعطى دفعاً قويّاً للبحث في ميدان الذاكرة والأحاسيس الخاصة والفهم... لأنّ الذين تأثّروا به من علماء النفس[93] تخلّوا عن منهجهم القديم وسعوا إلى إثبات أنّ الفهم موجود في اللّغة وفي نحو العبارات وليس في العلاقة بين الأشياء في الواقع.

1.4. أ. تأثّر ماكس بلاك (M. Black) بفلسفته كثيراً خلال زيارة ل. ف. للولايات المتّحدة للقاء صديقه نورمان مالكولم (N. Malcolm)[94]. وكانت له مع بلاك وعدّة مفكّرين آخرين[95]

---

(93) كان ل. ف. يقوم بنفسه بتجارب مخبرية في علم النفس موضوعها الموسيقى.

(94) وأقام معه في بيته (1950) يناقشان ريبيّة مور (Moore) إزاء المعرفة واليقين والتجارب الحسيّة. وأنتجت هذه المحاورات كتاب *über Gewissheit* الذي نشر بعد وفاته سنة 1969.

(95) مثل ستيوار براون (S. Brown).

لقاءات ومحاورات متكرّرة.

1.4. ب. يعتبر جاكو هنتكا (J. Hintikka)[96] من فلاسفة الجيل الثاني الذين تأثّروا بما يسمّى المرحلة الثانية من فلسفة ل. ف. وقد دفع مثلاً بمفهوم الألعاب اللغويّة إلى تطبيقات لم يفكّر فيها فيلسوفنا، فجعل منها حساباً منطقيّاً، بل نظريّة دلاليّة أيضاً تتنزّل بديلاً من النّظريّات السائدة ألا وهي نظريّة الألعاب الدلاليّة (Game Theoretical Semantics). وقنّن هنتكا الأدوار وجعل الطبيعة (The Nature) طرفاً في اللعبة التّي تناسب فيها حقيقة قضيّة من القضايا وجود نقلة اعتمدت استراتيجيّة رابحة.

2.4. تعتبر حلقة فيينّا وانطلاقة الوضعيّة المنطقيّة في ثوبها الجديد قراءة لفلسفة ل. ف.، فهذه الأخيرة اعتبرت نصّه بمثابة الدستور المؤسّس للوضعيّة الجديدة، حتّى ولو كان هناك بين طروحات **مصنّف**.. وطروحاتهم تناقضٌ واضحٌ في أمور أساسيّة (مثلاً في اعتبارهم قضايا ذات معنى القضايا التّي يمكن التثبّت منها بالملاحظة والتجربة مقابل القضايا الماورائيّة[97] أو تلك التي تتناول الأمور الغيبيّة[98]، بينما يعتبر ل. ف. أنّ معنى القضيّة لا يرتبط بالمحتوى أو بالموضوع بقدر ما يرتبط بتركيبها النحوي، أي المنطقي، لذلك فالخطأ والصواب ليسا مرتبطين بالتوافق مع الواقع إلاّ من خلال مرآة

---

(96) وهو فنلندي الأصل (ولد سنة 1929) ويشغل حالياً خطة أستاذ الفلسفة بجامعة بوسطن (Boston) بالولايات المتحدة الأمريكيّة.

(97) هناك من يرى في تجنّب ل. ف. الخوض في القضايا الماورائيّة تأثيراً كانطيّاً غير مباشر، فقد دعا كانط في آخر كتابه **نقد الفكر الخالص** إلى إبعاد الإشكالات الماورائية. انظر:
Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* ([s. l.]: Hartenstein Verlag, [s. d.]).

يدعو ل. ف. إلى الابتعاد عن صخب اضطرابات الفرضيّات والتفسيرات لإحلال هدوء معالجة الأحداث اللغويّة. انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 447.

(98) أي ما خفي من المسائل الماورائية، مثل الجوهر والأشكال التحتية، إلخ.

التركيب)[99]، تفطّن لها ل. ف.، وكان يحزّ في نفسه أن ينسب إليه ما لا يرى فيه نفسه[100]. وعندما يستعمل الفلاسفة لفظة ما ـ «معرفة»، «وجود»، «شيء»، «أنا»، «قضيّة»، «اسم»، ويسعون إلى إدراك **جوهر** الشيء، علينا أن نتساءل دائماً: هل إنّ هذه اللفظة تستعمل فعلاً بهذه الطريقة العاديّة في اللّغة، حيث موطنها؟ هكذا يقول انطلاقاً من تاريخ عودته إلى الفلسفة[101] لأنّنا «[. . .] نحوّل الألفاظ من استعمالها الماورائي إلى استعمالها اليومي»[102].

2.4 أ. تقوم قراءة فايزمان (Waismann) لكتاب **مصنّف**. . . على ربط ل. ف. بين معنى القضيّة والأحداث، كما بيّنا ذلك سابقاً. ولكنّ هذا الترابط لا يتمّ عن طريق العلاقة بين القول وحالة الأشياء، بل بتحليل بنية القضيّة. ولا نعني بها القضيّة المنطوقة في لغة منطقيّة خاصّة بل كما تستعمل في اللّغة العاديّة. وهذا يبدو أقرب إلى ما جاء في **مصنّف**. . . منه إلى ما جاء في **تحقيقات**. . . لأنّ العلاقة بين البنية المنطقيّة والبنية اللغويّة لم تتضح بعد بما فيه الكفاية في **مصنّف**. . . ولم تتضح معالمها إلاّ مع **تحقيقات**. . . .

2.4 ب. إنّ قراءة غرترود أنسكومب التّي حققت ونشرت، بعد وفاته، كلّ كتبه تقريباً[103]، مهمّة جدّاً لأنّها توضّح مواضع الوهن في

---

(99) رغم أنّه يدخل إرباكاً طفيفاً عندما يكتب: «كيف أتصرّف كي أستعمل دائماً اللفظ بطريقة صحيحة، أي ذات معنى؟ هل أعود دائماً إلى النحو؟ لا؛ لأنّني بإشارتي لشيء ما في ذهني فما أشير إليه يمنعني من قول اللاّمعنى». «أشير إلى شيء ما» يعني هنا: أعرف أنني استطيع استعماله. انظر: Wittgenstein, Ibid., para. 297.

(100) بل رفض أحياناً النقاش فيها، وكان يدير لأعضائها ظهره عندما يجلسون إليه لمحادثته.

(101) أي بعد سنة 1929.

(102) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 116.

(103) كانت تلميذته وعملت معه مدّة من الزمن.

مختلف التأويلات والقراءات التي تعتمد المنهج التجريبي ـ الذي لا يمكنه أن يتماشى مع فلسفة ل. ف. المناهضة للتجريبيّة ـ ومنطق راسل. كما بيّنت التوجّه التداولي لفلسفته (المعنى في الاستعمال وليس في التوافق مع أحوال الأشياء) ونقضه الدلالة الماصدقيّة باعتباره الجمل (أو القضايا) غير الوصفيّة وغير الإقراريّة، أي التي لا قيمة حقيقة[104] لها، مثل الأمر والطلب والاستفهام والتعبير عن الرغبة بطرق غير مباشرة[105]، على درجة الأهميّة نفسها في تناول قضايا المعنى والدلالة. وقد ركّزت أنسكومب بالخصوص على أهميّة السياق والبنية المنطقيّة اللسانيّة في تحديد المعنى خلافاً لعلم الدلالة المنطقية[106] السّائد بالخصوص في الولايات المتحدة وبعض بلدان أوروبّا.

2.4. ج. يمكن أن نعتبر قراءة ماكس بلاك لفلسفة ل. ف. وعدّة فلاسفة آخرين ممن يعرفون بالفلاسفة التحليليين[107] بأكسفورد، مثل ألفرد آير (A. Ayer) وجيمس غريفين (J. Griffin)، من أهمّ التأويلات وأصوبها؛ أي أنّهم واصلوا بطريقة غير مباشرة الإرث الفلسفي لفتغنشتاين، ولكنهم لم يهتمّوا بـ **مصنّف**... اهتمامهم بـ **تحقيقات**... وبمؤلّفات أخرى لقربها أكثر من الاعتبارات اللسانيّة ومشاكل المعنى والدلالة.

2.4. د. ركّز إريك ستينيوس (E. Stenius) بالخصوص على **مصنّف**... وجعل تأويله لفلسفة ل. ف. على أساس الإعلائيّة المنطقية. وهو تأويل غير منتظر[108] بقدر ما هو لافت. ولكن يبدو أنّ هذا

---

(104) ما يترجم «truth value/ valeur de vérité/ Wahrheitswert».

(105) كان فريغه وراسل يعتبران أنّ مثل هذه الجمل ليست قضايا، لأنّنا لا يمكن أن نحدّد قيمة حقيقة لها بما أنّنا لا نستطيع أن نعتبرها صادقة أو كاذبة.

(106) المعروفة بالتحقّقيّة (Verificationnism).

(107) يعدّ ل. ف. مع فريغه وراسل ممن أرسى دعائم الفلسفة التحليلية.

(108) انظر: المصدر نفسه، الفقرتان 38 و89، حيث يرجع ل. ف. بعض مشاكل =

التأويل يمكن أن يمتد كما يقول جياكوميني (Giacomini)[109] إلى **تحقيقات**. . .

3.4. قلنا في ما سبق إنّ ل. ف. كان مولعاً بالفنّ وبخاصّةٍ الموسيقى، ولكنّه كان مولعاً أيضاً بالسياسة. ولكن، بقدر ما يظهر ولعه بالموسيقى في الكمّ الهائل من الأمثلة حول الموسيقى والمقابلات أو الموازاة التي يجعلها بينها وبين اللغة والرياضيّات والحلجيّة إلخ، تغيّبت السياسة (إلاّ بطريقة غير مباشرة، قد تكون من خلال مقاربته علم الأخلاق)[110]. لكنّ طولمين (Toulmin) ويانيك (Janik)[111]، يوضّحان بكلّ تأكيد أنّ تكوين ل. ف. قد تمّ في مجتمع نمساوي لا يمكن ألاّ يترك فيه أثراً بليغاً، بل كان طرحهما الأهمّ يجعل من كتاباته ردّة فعل على الأخلاق والثقافة السائدة التّي يطغى عليها خليط من البلاغة

= الفلسفة إلى إعلاء المنطق، فيقول كذلك «إنّ اقتناعنا بحقيقة منطقنا هو الذي يجعلنا لا نضعها موضع شكّ». انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 3, para. 39,

من هنا فصاعداً، سنختصر عنوان الكتاب كالتّالي: *Bem. Grund. Math*.

(109) انظر: Ugo Giacomini, «Il pensiero di Wittgenstein,» in: Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, collezione maggiore garzanti (Milano: Garzanti, 1970-),

حيث يفيدنا بوجهة نظر طريفة ووجيهة إلى أبعد الحدود.

(110) يعبّر في **ملاحظات متفرقه** (*Verm. Bem.*) عن عدم رضاه عن وضع المجتمع النمساوي بصفة خاصة والغربي بصفة عامة: «إنّي أنظر إلى نهر الحضارة الأوروبيّة دون أي تواطؤ ودون فهمي أغراضها إن كانت لها أغراض».

(111) انظر كتابهما: Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuter, [1973]), p. 314,

وهو يدرس صفحة المجتمع النمساوي الذي عاش فيه ل. ف. قبل مغادرته إلى انجلترا. ويقوم طرحهما أساساً على تناقض بين من يدعو إلى وضوح الرؤية المنطقانية ومن يجعل من فلسفته دعوة إلى الصمت، فيربطان الهوّة التّي تفصل بينهما بما لا يقوله الإنسان النبيل العالي الهمّة عن مستنقعات السياسة.

الفارغة والفلسفة الوضعيّة؛ فلا يكون بذلك دور **مصنّف**... ثمّ كتاباته الأخرى وبالأخصّ كتاب **تحقيقات**... غير فضح المغالطات التّي لا يتورّع السياسيّون عن استعمالها والتي يوقعنا في حبالها جهلنا بدقائق اللّغة والمتاهات السوفسطائيّة التّي تجرّنا إليها تعرّجات اللّغة باعتبارها أداة لتزوير الواقع أكثر من وصفه. هل سنفهم أنّه سيرينا طريقة نتبعها؟ نعم ولا؛ ففي الريبيّة التّي يركبها أحياناً نوع من الاعتراف بحدود المعالجة وعدم القدرة على تقديم الحلول، ولكن في التخلّي عن القضايا والإشكالات الماورائيّة معالجة ـ ولو جزئيّة ـ لتحرير الخطاب من تعقيدات الزمن الحاضر(112). أليس السؤال «**ما هو...؟**» إلاّ دليلاً على الضيق الذي ينتابنا لأنّ ما يحيط بنا ليس واضح المعالم(113)؟

ساهم ل. ف.(114) كذلك في اكتشاف طريقة عرض ما يعرف بجدول الحقيقة(115). كي يحدّد قيم الحقيقة لرابط من الروابط، يضع الثابت في خانة والمتغيّرات في خانة أخرى، فيظهر الجدول قيم الحقيقة لكلّ حالة بحسب المتغيّرات، فيكون جدول الحقيقة للعلاقة «م ← **ش**، أي إن م إذاً = **ش**»:

---

(112) انظر: Giacomini, Ibid., p. 198,

يقول ل. ف. في آخر توطئته لـ *Phil. Unt.* جملة تلفت الانتباه وتدعم هذه القراءة. يقول: «في ظلام هذا الزمن» (in [...] der Finsternis dieser Zeit).

(113) انظر *The Blue Book* حيث يعتبر أنّ هذا السؤال يوازي سؤال الحيرة «لماذا؟» أمام الأسباب والمسببات عند الأطفال.

(114) مع بيرس (Peirce) ولوكاسييفيتش (Lukasiewicz) وبوست (Post).

(115) وهو ما يترجم أحياناً عبارة «Truth Table/ Table de vérité/ Wahrheitstabelle».

م	ش	م ← ش
ص	ص	ص
خ	ص	ص
ص	خ	خ
خ	خ	ص

وهو شكل يختصر جهداً كبيراً ويستغل خاصية البعد الثالث المكانية التي تميز الجداول فتضفي على الشكل نجاعة بيداغوجية لا ينكرها أحد.

5. تطوّر تفكيره الفلسفي

لم نرد أن نجعل تفكير ل. ف. مقسّماً على مرحلتين، أي مرحلة **مصنّف**... ومرحلة **تحقيقات**... كما دأب الباحثون على ذلك، حتّى إنّ بعضهم قسّم فلسفته إلى أكثر من ثلاثة، وبعضهم إلى ما بعد الستّ مراحل. ولن نعتبر التقسيم إلاّ من ناحية بيداغوجية أو مرجعاً تاريخياً وليس تأويلاً.

1.5. نشر **مصنّف منطقي فلسفي** أي ما يعرف بـ «*Tractatus logico-philosophicus*» أوّلِ مرّة سنة 1921 في نصّه الألماني تحت عنوان «Logisch-philosophische Abhandlung»[116]. وهو كتيّب صغير لكنّه مركّز بدرجة يصعب على العامّة فهم ما جاء فيه. ويحتوي الكتاب على 7 قضايا أساسيّة يقع تحليلها والتوغّل فيها بحسب تمشّي مشبّك ينتج 526

(116) صدر في: Ludwig Wittgenstein, «Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus),» *Annalen der Natur-und Kulturphilosophie*, vol. 14, nos. 3-4 (1921),

ول. ف. يشير إليه بهذا العنوان في *Phil. Unt.*.

قولة. تطرح القضيّة الأولى تحت رقم 1 والقضيّة التي تفسّرها تحت 1.1 وما يفسّر هذه الأخيرة بدورها في 1.1.1 وهكذا حتّى القضيّة 7 التّي لا تفسير لها لأنّها تدعو إلى عدم محاولة الكلام في ما لا ينبغي قوله. والقضايا السبع التّي تكوّن **مصنّف**... هي: 1. إنّ الكون هو كلّ ما يحدث[117]. 2. ما يحدث، الواقع، هو وجود حالة الأشياء. 3. إنّ الصورة المنطقيّة للأشياء هي التفكير. 4. إنّ التفكير هو القضيّة التّي لها معنى. 5. إنّ القضيّة دالّة من دوالّ حقيقة القضايا البسيطة[118]. (والقضيّة البسيطة قيمة حقيقة بذاتها). 6. الشكل العام لدوالّ الحقيقة هو $[\bar{p}, \bar{\xi}, N, (\bar{\xi})]$. هذا هو الشكل العام للقضيّة. 7. ينبغي الصمت عمّا لا يمكن الحديث عنه[119]. وحتّى لا يساء فهم هذه القضايا ولا هذا الكتاب يجب أولا أن نعتبر المكانة التّي تحتلّها الاستعارة بداخله[120] لا الاستعارة البديعيّة وإنّما الاستعارة البرهانيّة التّي ينطلق منها ليبيّن ركاكة فكرة أو تناظراً يظهر فجأة وجاهة أو لغو طرح ما، فيقول حول الأخلاق مثلاً إنّه لا يستطيع أن يمثّل ما يفكّر به إلاّ باللجوء إلى الاستعارة. ولو تسنّى له أن يكتب كتاباً ـ استعارةً حول الأخلاق لكان في شكل قنبلة تفجّر وتلغي كلّ الكتب التّي كتبت في الأخلاق. ألا

(117) يقطع ل. ف. بقوله هذا مع التقاليد الفلسفيّة السائدة التي تعتبر الكون مجموعة من الأشياء.

(118) وهو ما يعرف بمبدأ التركيبية (Principle of Compositionality) المنسوب إلى فريغه.

(119) هناك من يعتبر أنّ ما يجب أن نسكت عنه هو الأخلاق، وبعضهم نظرة صوفيّة إلى الكون (إذ تعود لفظة «mystische» ثلاث مرّات في *Tractatus* في الفقرات 6.522 و6.44 و6.45. لكنّ اللاّفت أنّ كلمة «mystische» بالألمانيّة تعني كذلك «غامض»، و«ما هو خاف». وهذه الازدواجيّة في دلالة الكلمة تتناغم مع فرضيّته الأساسيّة في *Tractatus* حول وظيفة الفلسفة. ويبدو أن ل. ف. قال مرّة إنّ كتابه في علم الأخلاق، لكن يمكن أن نقول أيضاً إنّ ما ينبغي أن نصمت عنه هو جوهر المنطق وربّما جوهر اللغة.

(120) كان ماكس بلاك (Max Black) يقول إنّ الـ *Tractatus* مصنع للاستعارات.

يكون هذا هو غرض الدعوة إلى الصمت عمّا لا يمكن قوله؟

يجب أن نقرأ **مصنّف**. . . على أنّه من بعض وجوهه نقد لنظريّة راسل (Russell) ووايتهاد (Withehead) كما ظهرت في كتابهما **مبادئ الرياضيّات**[121]. وهو ينقد الذريّة المنطقيّة ـ مع أنّه يؤسس عليها عمله الأوّل ـ مثلما ينقد محاولتهما تأسيس الرياضيّات على أسس منطقيّة. لقد سعى راسل ووايتهاد إلى حصر لغة المنطق في بضع رموز لا يمكن تحليلها إلى عناصر أصغر تماماً مثلما يتكوّن الكون من عناصر أوّليّة[122] يسميها راسل «individuals»[123] وهو ما تقوم على أساسه الذريّة المنطقيّة التّي تجعل هذه العناصر الأوّليّة حدوداً للتحليل حتّى لا تتلاشى الفوارق بين الأشياء. وما يرد به ل. ف. على راسل ووايتهاد هو أنّ علمنا بهذه العناصر مرتبط بعلمنا بالأشياء التّي تكوّنها إلاّ أنّ هذه الأخيرة ليست إلاّ مجموعة علاقات، فيحوّل بذلك الثقل الفلسفي وموضوع التحليل من الشيء إلى علاقة الشيء بالشيء. والطريقة السليمة لمعرفة طبيعة هذه العلاقات تمرّ بالضرورة عبر المنطق؛ فهو الكفيل وحده بأن ينظّم معرفتنا بالكون، ويقنّن تمثّلنا له. ولكن، بينما يعتبرها راسل روافد للتجربة يعتبرها فتغنشتاين شروطاً مسبقة للغة وبالتالي للتجربة.

يمكننا أن نقول إنّ **مصنّف**. . . فاتحة نظريّة جديدة في المنطق والرياضيّات، فقد أثّر هذا الكتاب تأثيراً بالغاً في الفلسفة التّي تلت

---

(121) انظر: Bertrand Russell and Alfred North Withehead, *Principia Mathematica*, 3 vols. (Cambridge, MA: University Press, 1910-1913).

(122) في لغة أفلاطون (في ثياتيتوس) الذي يذكره ل. ف. عديد المرات في *Phil.* *Unt.* وفي أعماله الأخرى.

(123) لا يستعمل راسل هذه اللفظة في معناها الشخصي، بل في معناها الأصلي، أي باعتبار تركيبها بسوابقها ولواحقها، فتعني «in» النفي ويعني الجذع «divis» القسمة. ويكون الحاصل «ما لا يمكن تقسيمه». وهو ما يسميه فريغه «الأشياء» ويتبعه في ذلك ل. ف. انظر الفقرة 46.

صدوره[124]. وكان يعتبر الكون مبنيّاً في حيّز منطقيّ يجعل من الأحداث عناصر مكوّنة لهذا الحيّز على أنه نظام يضبط كلّ العلاقات المكوّنة، فما اختلاف شكل الأشياء مثلاً إلاّ لاختلاف إمكانيّات التأليف بين العلاقات. بهذا نفهم مشروع أحد أهمّ أعضاء حلقة فيينّا ريدولف كرناب (R. Carnap) وكتابه **حول البنية المنطقيّة للكون** الذي يتنزّل داخل طرح ما يعرف بـ «الذريّة المنطقيّة» (Logical Atomism) والذي كان له تأثير عميق في الفلسفة الغربيّة ولا سيما في الولايات المتحدة.

إذا كان **مصنّف**... يدعو إلى الصمت[125]، لا لعدم القدرة على الكلام بل لوجوب الصمت، ومن ثمّ إلى التفرّغ لأشياء أخرى فإنّ **تحقيقات فلسفية** لا يترك مكاناً للتفرّغ، إذ إنّ توضيح اللغة التام يكمن في توضيح كلّ أشكال الألعاب اللّغويّة؛ ولكنّ هذه الأخيرة لا حصر لها! فيبقى للفيلسوف ما يشغله لمدّة من الزمن تطول وتقصر بقصر اللاّمتناهي[126] أو طوله. وإن كان ل. ف ـــ في توافق تامّ بين الفكر والممارسة ـ قد تخلّى عن الفلسفة لاعتقاده أنّ كتابه **مصنّف**... يعلن نهايتها بأن حكمت على نفسها بالصمت المؤبّد، إذ إنّها قامت بمهمّة إظهار حدود المباح قوله، فإنّه مع العودة إلى الفلسفة، أي بنظرته الجديدة (انطلاقاً من محاضرة بروفر) يعتبر أنّ عمل الفيلسوف لن ينتهي أبداً لأنّ مهمّته تتجدّد بتجدّد اللغة ذاتها. هذه النظرة الديناميكيّة

---

(124) رغم أنّ هنالك من يشكّك في أهميّة تأثيره في فكر القرن العشرين وفلسفته ويعتبر نقده هدّاماً أكثر من كلّ شيء آخر؛ لكنّ فلسفته على عكس ذلك منتجة وبنّاءة من عدّة أوجه. غير أنّ الغريب في القضيّة أنّ الكتاب لا يطعن في الحجة الأولى ولا في الحجّة الثانية، إذ هو نوع من المحاورات المتعدّدة الأصوات تتضارب فيها الآراء ولا يغلب صوت ويعلو على الآخر إلاّ بصعوبة. ألم يدع فتغنشتاين القارئ في توطئته إلى التفكير بنفسه؟ وكأنّه قد وضعه أمام اختيارات عديدة وأمام مسؤوليّة الاختيار الحرّ.

(125) انظر الفقرة 7: «يجب أن نصمت عمّا لا يمكن قوله».

(126) يقول: «إنّ ملاحظة مثل هذه تبين لنا «العدد اللاّمتناهي لأنواع وظائف الألفاظ في الجمل». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 10.

الزمانيّة[127] التّي تجعله يتخذ موقفاً على طرف نقيض من موقفه الأوّل فيقرّ أنّ عمل الفيلسوف لا نهاية له: «بذلك إذاً لن نرى أبداً لعملنا نهاية! بكلّ تأكيد، إذ لا نهاية له»[128]، وكأنّ طريق الفلسفة سكّة حديديّة نرى أوّلها ولا نرى آخرها[129].

كتب الأجزاء التّي جمعت ونشرت ضمن كتاب **ملاحظات في أسس الرياضيّات** بين سنتين 1937 و1944. ولم يتسنّ للكتاب أن ينشر إلاّ سنة 1956 أي بعد 5 سنوات من وفاته و3 سنوات بعد صدور **تحقيقات فلسفيّة**. وبين الكتابين الأوّل والثاني تقاطع لا بدّ من تأكيده، فجزء كبير منه موجود في **تحقيقات**.. وجزء كبير مّما كان يفترض أن ينشر ضمن **تحقيقات**... موجود فيه[130]، فقد كان ل. ف. على ما يبدو يرغب في إدماج مساهمته في النقاش الدّائر حول أسس الرياضيّات[131] ضمن كتابنا موضوع الترجمة. وكما قال الناشران لو أعدّه ل. ف. بنفسه للنشر لكان الكتاب يشبه شيئاً آخر.

كتب **نحو فلسفي** انطلاقاً من مراجعات متعدّدة لما يسمّى **المرقون الكبير** (*The Big Typescript*)[132]. وهو عبارة عن المخبر الذي طبخ فيه ل. ف. كتاب **تحقيقات**...، إذ يتناول المواضيع نفسها التّي يتناولها

---

(127) يقول همبولدت (Humboldt) في هذا السياق «إنّ اللغة عمل في طور الإنجاز وليست شغلاً منجزاً»: «Sie selbst [die Sprache] is kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)».

انظر: Wilhelm Freihess von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, Hrsg. von Michael Böhler (Stuttgart: Reclam, 1973), p. 36.

(128) انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 447.

(129) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 218.

(130) لمزيد من التفاصيل انظر مقدّمة الناشرين المحقّقين أنسكومب (Anscombe) ورِيز (Rhees) وفون رايت (von Wright) حول تكوين هذا الكتاب وترابطه بمحتوى *Phil. Unt.*.

(131) الذي ذهب فيه شوطاً بعيداً مع كتاب *Tractatus*.

(132) كُتب هذا الكتاب بالإنجليزية وقد أملاه ل. ف. على كاتبة راقنة ثمّ عاود مراجعته عديد المرّات.

كتاب **تحقيقات**...[133]. وقد حرّر على ما يبدو بين سنتي 1932 و1933، أي زمن كتابته **الكراسة الزرقاء**. ويغلب الطابع الشفوي على هذا الأثر، إذ نجد فيه كثيراً من التكرار والتردّد وكأنّه يجرّب منهجيّة مقاربة جديدة يعتبرها البعض محاكاة لأسلوب سقراط[134]. لذلك يحسن أن نعتبرها مجرّد اختبار لأسلوب جديد، والدليل على ذلك أنّه ألقى المرقون بعد مراجعات متكررة واعتبره غير صالح للنشر[135].

2.5. يمكن أن نعتبر **تحقيقات**... منعرجاً كبيراً في تفكير ل. ف. دون الالتزام بقول من يرى بين هذه المرحلة وما جاء بعدها قطيعة[136]؛ فبينما يميّز ل. ف. في **مصنّف**... بين الشكل المنطقي والعالم الخارجي مؤكّداً تسامي المنطق وصفاءه، يرى في **تحقيقات**... أنّ الأشكال

---

(133) ومواضيع أخرى لم يتعرّض لها، إلاّ بالتّلميح، مثل التساؤلات الظهوريّة (Phenomenology) وكأنّه يحاور هوسرل (Husserl) أب هذه النظريّة الذي كان يهتمّ مثله بنحو اللغة المنطقيّة وليس بربط قيم حقيقة القضايا بأحوال الأشياء، لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ كلّ تقريب بين ظهوريّة هوسّرل وما يعتبره ل. ف. كذلك إسقاطاً خاطئاً، فهو يستعمل اللفظة دون المفهوم ويعرّف ظهوريّته: انظر مثلاً: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 1, para. 1.

على أنّها نحوُ وصف الأحداث التّي تؤسّس عليها الفيزياء نظرياتها، أي نظرية التناغم (المصدر المذكور، ص 4).

(134) مع أنّه يقول في *Verm. Bem.* إنّ من يقرأ محاورات سقراط يشعر بأنّها هدر للوقت!

(135) فلم يعطه حتّى عنواناً، بل أمر بحرقه بعد موته ولم يسلم من الإتلاف إلاّ لوجوده خارج فيينّا.

(136) يرى فايرابند (Feyerabend) مثلاً عكس ذلك فيقول: «إنّ الملاحظة التّي أقدّمها هنا [...] تلمّح في آخر المطاف بأنّ الفروق بين *Tractatus* و*Phil. Unt.* ليست كبيرة بالدرجة التّي يمكن أن نظنّها من الوهلة الأولى». انظر: P. K. Feyerabend, «Les Recherches philosophiques de Wittgenstein,» *Philosophie*, no. 86 (2005).

وتحتوي هذه المقالة على جزء أضيف، سنة 1980، ص 37-39. وقد كتبت في الأصل بالألمانية ثم ترجمت ونشرت بالإنجليزية سنة 1955 في مجلة *Philosophical Review* وترجمت أيضاً إلى الفرنسية (المصدر المذكور).

المنطقيّة موجودة في الألعاب اللّغويّة أي الاستعمال اللغوي الممتثل لقواعد التوافق[137] في المجتمع اللغوي؛ لكن هل يمثّل هذا في ذاته قطيعة في منهج أو فلسفة فتغنشتاين؟ هذا ما لم يتفق الباحثون حوله، إلاّ أنّنا نعتبر أنّه يستحسن الحديث عن تطوّر ـ أو بلورة مواقف[138] أملاها نضجه الفكري وتأثّراته ببعض المفكّرين ـ بدل قطيعة[139]. القطيعة تتضمّن التخلّي عن مواضيع وإشكالات أو التنكّر لمواقف أساسيّة وليس عن جزئيات إجرائية، في حين نجد أنّ المواضيع نفسها[140] والأسئلة نفسها[141] والمنهجيّة نفسها، ولم يتغيّر، ربّما، سوى الأسلوب[142]. فبينما كان يعزو في **مصنّف**... مشاكل الفلسفة إلى سوء فهم منطق لغتنا، أصبح في **تحقيقات**... يعزو مشاكل الفلسفة

(137) وهذا كفيل بإخراج المعنى والدلالة من خطر الأنويّة إذ يجعلهما في التوافق، أي في اللغة ذاتها، وليس في ذهن المتكلّم أو في «كون ثالث» مثل فريغه.

(138) لذلك لا غرابة إن رجع المثال نفسه إلى النول يعيد حبكه وتقييمه أو تقليبه جانباً آخر. وما تنبيهنا في كلّ مرّة إلى عودة الأمثلة إلاّ لنلفت الانتباه إلى هذا الأمر. فنحن نعتبر أنّ أكبر ناقد لفتغنشتاين هو ل. ف. نفسه.

(139) ألا يمكننا، مستعملين ألفاظ ل. ف. نفسها الحديث عن «شبه عائلي» بين مختلف مراحل تفكيره؟

(140) ومن يتابع ما نشر بعد وفاته وبطاقاته إلخ، يفاجئه تداخل المواضيع وتكرار الأمثلة والرجوع بالدرس والتحليل على الفكرة نفسها، مرات متتالية. على كلّ تبقى الفرضيّة الكبرى قائمة وهي أنّ التفكير يتكوّن في اللغة وباللغة سواء كان ذلك محكوماً بقوانين المنطق (طرح *Tractatus*) أو كان للغة منطقها الطبيعيّ (طرح *Phil. Unt.*).

(141) إنّ السؤال المحوري في *Tractatus* هو نفسه الذي يفتتح ***The Brown Book*** وهو الذي يدور حوله كتاب *Phil. Unt.* وكلّ أعمال ل. ف. الفلسفيّة تقريباً: «ما هو جوهر اللّغة؟ وما الذي يجعل من اللغة لغة؟». حتى نربط مع ما قلناه حول تأثره بدي سوسير فإنّنا نلفت الانتباه إلى أنّ هذا الأخير يفتتح الباب الأول من كتابه بهذا السؤال نفسه.

(142) لكنّه يبدو ظاهريّاً وكأنّه يتخلّى مع ذلك عن الاستعارة المنهجية، التي أخذها عن هارتس (Hertz)، بأنّ اللّغة رسم أو لوحة للواقع، لكنّ ذلك لا يصلح إلاّ ظاهريّاً بينما تعود استعارة الرسم واللوحة باستمرار في كتاباته. والموازاة بين فهم قضيّة وفهم لوحة ليست صورة بيداغوجيّة بل مفهوم تأسيسي في فلسفته. انظر مثلاً: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 4. =

إلى سوء فهمنا نَحْوَ استعمال ألفاظ اللغة العاديّة، فما هو الفرق بين النظرتين؟ هل هي قطيعة أم تطوّر يتضمّن تواصلاً؟ هناك قطيعة لمن يرغب في ذلك معتبراً ذاك تغييراً مهمّاً في موضوع البحث الفلسفي، وهناك تواصل إذا اعتبرنا أنّ المنهجيّة هي ذاتها وأنّ ما تطوّر هو اعتباره أنّ للغة العاديّة منطقها. إذا كان المعيار هو الشكل المنطقي في **مصنّف**... وعوارض الاستعمال هي النحو في **تحقيقات**...، أفلا يتحدّث في **مصنّف**.. عن «نحو منطقي»[143]؟ لكنّ ما يمكن أن نلاحظه في **مصنّف**... ولا نكاد نراه في **تحقيقات**... هو تأثير فريغه وراسل[144]. وكأنّ الأوّل محاورة أكبر عقلين في عصره لتثبيت نظريّة جديدة، والثاني مغامرة فلسفيّة جريئة، متفرّدة. هل كانت فعلاً متفردة؟ هذا ما لا ينكره هو نفسه. وسنعود إلى هذه المسألة في ما بعد.

تتمثّل هذه الجرأة في سلوك الاتجاه المعاكس؛ فهو يسلك مثلاً في منهجيّته طريقاً تتجه عكس الطريقة السقراطية في ما يعرف بمنهجيّة

= مع ذلك يبدو موقفه أكثر تحفّظاً إزاء نظريّة «القضيّة صورةً» لأنّنا حتّى وإن اعتبرنا «القضيّة صورة لحالة الأشياء التّي تصفها، وحتّى وإن كانت تظهر الأشياء كما هي في الواقع عندما تكون صحيحة، فإنّها لا تفعل أكثر مما تفعله صورة أو لوحة أو تشكيل بلاستيكي ولا يمكنها على كلّ حال أن تحدث شيئاً غير حادث بعد». لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: المصدر المذكور، ج 6، ص 82.

(143) انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 3.325, حيث يجعل الرمز اللغوي متعلقاً بالنحو المنطقي (die logische Grammatik) أي التركيب المنطقي (logische Syntax).

(144) يأخذ ل. ف. من هذا التأثير موقفاً نقديّاً جريئاً: «إنّ طرحي في *Tractatus* كان خاطئاً: 1. لأنّني لم أكن واضحاً في ما يخصّ معاني الألفاظ «إنّ القضيّة تخفي حاصلاً منطقيّاً» (وأشياء من هذا القبيل)، 2. ولأنّي كنت أعتقد أنّ التحليل المنطقي كان يفترض أن يبرز إلى النّور الأشياء الخافية (مثل التحليل الكيميائي والتحليل الفيزيائي)». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Annex no. 4, A.

فينكر بذلك على المنطق ذاك الدور التأسيسي والتمثيلي وبالتالي الوظيفة التفسيرية.

التوليد (Maieutics)؛ فبينما ينطلق سقراط من الحالة الخاصة ـ أو في بعض الأحيان حتّى من الحالة الشخصيّة لمخاطبه ـ ليعمّم ويوسّع تفكيره بصفة تجعله يتوصّل إلى المفهوم العام أو القانون المنطقي، يرفض ل. ف. كلّ تعميم[145] لأنّه ببساطة يرفض قياس الشبه (Analogie)[146]، ويعتبر أنّ ما يصلح لحالة خاصّة لا يمكن أن يصلح لكلّ الحالات[147]، بل يلفت النّظر إلى ضرورة الاهتمام بالحالات الخاصة وخطر إجراء الأحكام العامّة التّي تدخل الفلسفة في متاهات ميتافيزيقيّة وفي إشكالات زائفة[148]. وما تعدّد الألعاب اللغويّة والتفنّن في إيجاد الحالات الخارجة عن المألوف والقيمة النظريّة التّي يوليها لـ «الجوّ» و«المحيط» و«السياق» إلاّ سبيل للتدليل على أنّ لكلّ حالة قانون خاصّ وقاعدة مخصوصة لا تصلح إلاّ لهذه الحالة ولا فائدة من تعميمها. لنقل، لتلخيص ما سبق، إنّ سقراط ينطلق من النسبي ليصل إلى المطلق، بينما ما يهمّ فتغنشتاين هو توضيح عدم فائدة المُطلق ولفت الانتباه إلى النّسبي. وعن السؤال «ما هو الرمز؟» يرفض الموقف التعميمي[149] ويتوجّه اختياره إلى وصف

(145) فيقول: «الوصف العام... لا معنى له». انظر مثلاً: Wittgenstein, *Zettel*, para. 133.

(146) لكن بماذا سنفسّر لجوءه المنتظم إلى الاستعارة؟

(147) يجب أن ننبّه إلى أنّ في تخليه عن القوانين العامّة نوعاً من الابتعاد عن تأثير فريغه الذي كان لا يقبل من مفاهيم التجريبيين إلا مفهوم الاستقراء (Induktion).

(148) إنّ من يبحث عن تطوّر الفلسفة اللسانيّة بإمكانه أن يرى هنا توازياً بين منهجيّة فتغنشتاين والأسس النظريّة والتطبيقيّة للتداوليّة. وبقدر ما يهمّ التعميم والتأسيس لقوانين عامّة التركيب والدلالة ـ فيطلق عليها بموجب ذلك صفة «اللسانيات الصلبة» لسهولة صيغها رياضيّاً أو منطقيّاً ـ بقدر ما تهتمّ التداوليّة بالحالات الخاصة التّي يصعب إدماجها ضمن قوانين عامّة. وتوصف لذلك باللسانيات الليّنة.

(149) تقدّم البرهنة حول مثلث ما بينما يهمّ البرهان كلّ المثلثات مهما كانت. وكأنّنا فحصنا رجلاً وشخصنا عنده مرضاً واستنتجنا أنّ ما لاحظناه عنده لا بدّ أن يكون عند كلّ البشر. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 131. =

الحالة الخاصة، أي «العمليّات التّي ننجزها بواسطة الرموز». هذه العمليّات هي ما يسمّيها «ألعاباً لغويّة»[150]، فيعرّفها بأنّها الشكل البدائي للغة أو للغات البدائيّة، ويعزي تردّينا في المشاكل والخلط إلى ميلنا الدائم إلى التعميم (أو كما يقول إلى «الاستخفاف بالحالات الخاصة»)[151].

ومَنْ يبحث عن القانون العام والقاعدة الكونيّة يبحث عن التفسير. بينما يعتبر ل. ف. أنّ السعي إلى التفسير هو من أسباب وقوعنا في الإشكالات الزائفة. لذلك فهو يقول إنّ مهمّة الفيلسوف ليست التفسير بل الإشارة[152]؛ فيأخذ الوصف في هذه الفلسفة حيّزاً أكثر من التخمين ويأخذ المثال مكانة أكثر من القانون. هذا ما يتقاسمه **مصنّف**... مع **تحقيقات**...، لكنّ ما يختلفان فيه هو أنّ الدلالة لم تعد متخفية داخل البُنى المنطقية أو في طيّات اللغة. «ليس هناك أي شيء خافٍ»، يقول ل. ف. في **تحقيقات**...[153]؛ حتّى إنّ ما يمكن أن

= هكذا إذاً نتيجة نقد التعميم والبحث عن الجوهر الذي دفعنا إليه الفكر الأفلاطوني، يعلي ل. ف. من شأن الحالة الخاصة ويعتبرها بداية الرؤية الحقيقية.

(150) انظر *The Blue Book* حيث تظهر عبارة «لعبة لغويّة» لأوّل مرّة.

(151) يرجع ل. ف. سبب اللجوء إلى التعميم إلى إعلاء المنطق (وهو تخلّ عمّا أخذه عن فريغه الذي كان يعتبر أنّ المنطق هو العامّ أو لا يكون، إلى درجة أنّه كان يعتبر المنطق لغة كونيّة (أي مشروع لايبنيتز (Leibnitz) القديم). ونجد هذا الموقف بالذات حول كونيّة اللغة المنطقيّة عند تارسكي الذي يعتبر أنّ «مثل تلك اللغة يمكن أن نعتبرها لغة "كونيّة" [...]». انظر الهامش رقم 2 من كتاب: Alfred Tarski, *Logique, sémantique et mathématique, 1923-1944*, philosophies pour l'âge de la science (Paris: A. colin, 1972-), p. 211.

وخاصّة هذه السّمة فيقول إنّ سبب استخفاف المنطق بكلّ ما يبدو دون درجة معيّنة من التعميم هو هذا الاعتبار للسلسلة غير المستوفاة. انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Blue Book* (Oxford: Basil Blackwell, [1933-1934]).

(152) وما كلّ الجزء المخصّص للتعريف بالإشارة في أوّل *Phil. Unt.* إلاّ استعارة طويلة عن هذا التوجّه.

(153) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 435.

نبحث عنه ممّا خفي من الجوهر لم يعد يهمّنا[154]. وإذا كان هناك في **مصنّف**... ما ينبغي أن نصمت عنه (أي اللاّمعنى أو اللاّمحتوى) وإذا كان ما هو خاف لا يستحقّ التحليل، فكلّ شيء في **تحقيقات**... موضوع تحليل وبحث، دون اشتراط استعمال اللغة المنطوقة. وأنّ اللغة أصناف! فمنها حسب ل. ف. لغة الحركات، والموسيقى، والألوان. وليست اللغة المنطوقة إلاّ واحدة ضمن اللغات الممكنة؛ لكنّ «ما ينتمي إلى جوهر الكون، لا يمكن للغة أن تعبّر عنه، ومع ذلك فلأنّ جوهر اللّغة صورة من جوهر الكون يمكن للغة باعتبارها مضطلعة بالنحو أن تدرك جوهر الكون». ولن يكون ذلك عن طريق القضايا بل عن طريق قواعد اللغة التّي ستفرز التوافقات المفعمة معنى دون التوافقات العديمة المعنى»[155]. وإذا كانت مهمّة الفيلسوف في **مصنّف**... تتمثّل في كشف هذه الخفايا فما هي مهمّته في **تحقيقات**...؟ مهمته هي أن يرينا من وراء تعدّد الألعاب اللغويّة ومراوغات اللّغة تطوراً طبيعيّاً ـ على غرار تطوّر الأجناس ـ للغة بدائيّة ولأشكال أوّليّة[156]؛ أي على الفيلسوف أن يعود بنا إلى الألعاب اللّغويّة التّي تمثّل الأشكال البدائيّة البسيطة في التواصل (ومنه الشكل الذي يمثّله طرح أوغسطينس)[157]، حتّى نتبينّ كيف طغى الضّباب من جراء تعقيد اللغة لتعقيد الحاجة إلى هذه الاستعمالات البسيطة (التّي يعتبرها استعمالات الألفاظ الحقيقيّة) بحيث أصبح الغموض[158] وكذلك المغالطة من صلب اللّغة. ولكن ألا

(154) «لأنّ ما هو كامن، مثلاً، لا يهمّنا». انظر: المصدر نفسه، الفقرة 126.

(155) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 54.

(156) يقول ل. ف. في *The Blue Book*: «إنّنا نتفطّن إلى أنّ الأشكال المعقّدة تتكوّن شيئاً فشيئاً في تدرّج متواصل انطلاقاً من أشكال بدائيّة».

(157) انظر الفقرات من 1-8 وتحاليلها.

(158) انظر مثلاً ما يقوله عن الجملة المختزلة في: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 20,

وكذلك التحليل المفصّل لكيفيّة المرور من البسيط البدائي إلى المعقّد ذي الاستتباعات الضبابيّة.

يبيّن هذا أنّه لم يتخلّ عن فكرة تخفّي الدلالة وراء طيّات اللّغة؟ يبدو وكأنّه يفسّر تاريخيّاً وضع اللّغة الحالي ولكنّه لا ينكر ما قاله في **مصنّف**... ولا يقطع معه تماماً كما يمكن أن يفهم لأوّل وهلة؛ وإلاّ فكيف سنفهم ما يقوله عن وجود «نحو سطحيّ» و«نحو عميق» في اللغة: «بالإمكان أن نميّز في استعمال لفظة ما بين <نحو سطحي> و<نحو عميق>. وما ينطبع فينا مباشرة عند استعمال لفظة ما، هو طريقة استعمالها في **بُنية القضيّة** (*Satzbau*)، بجانب استعمالها الذي ـ نستطيع أن نقول ـ يمكن أن يُدركَ. والآن قارن النحو العميق للفظة «يقصد» مثلاً بما يجعلنا نتكّهن بنحوها السطحي. ولا غرابة إذا وجدنا أنّه من الصّعب أن نعرف طريقنا هنا»[159].

3.5. الفلسفة وأسس الرياضيات: كان يفترض بحسب محققي كتاب **ملاحظات في أسس الرياضيات**[160] أن يكون جزء من هذا الكتاب جزءاً من **تحقيقات فلسفية** وأنّ بعض ما نشر في هذا الأخير كان يفترض أن يكون جزءاً من الأوّل[161]. ألا يمكن أن نفكّر إذاً أنّ ما نشر في كتابين مختلفين كان مهيأً كي ينشر في كتاب واحد؟ وبخاصّةٍ أنّ تحرير بعض أجزاء الكتابين تمّ في الفترة نفسها.

لا بد من الإشارة إلى أنّه سيكون أمراً عجباً ألا يهتم من هو في مثل وضع وتكوين ل. ف. بأسس الرياضيات؛ فقد أتى إلى الفلسفة تحت تأثير راسل وفريغه، وكلاهما يجعل من هذا الموضوع محور تفكيره

(159) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 664. ويقول في الفقرة 387 «المظهر **العميق** يفلت بسهولة». ويقول كذلك: «كيف نفهم الكلام، هذا ما لا يقوله الكلام وحده». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 143.

(160) أي أنسكومب وريز وفون رايت.

(161) انظر بخاصّةٍ توطئة محقّقي *Bem. Grund. Math.* بالإنجليزية أو بالفرنسية على التوالي: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, pp. 5-8 and 347-351.

الأساسي. ثمّ إنّ كلاّ منهما قد انهمك بطريقته وبأسلوبه في البحث عن مقومات المنطق وسبل نهوضه، وبطريقة صارمة في التفكير، بكلّ علوم العصر وبخاصّة الرياضيات والحسابة. وقد اصطدم كلاهما بتعويم اللغة وقلة دقتها وكثرة المشترك (اللفظي والدلالي)[162] فيها ما يجعلها تتضارب مع وضوح المنطق وصرامته.

«من أين تأتي الرياضيّات بصرامتها إذاً؟»[163]. من تتابع الأعداد! وهذا التتابع يخضع لقاعدة بسيطة. لذلك اعتبر ل. ف. أنّه بإمكان الحساب (Kalkül) أن يوضّح مدلول التعبير اللفظي. فاقترحه على أنّه الأداة **الأدق** لتحديد المدلول[164]. هكذا يلجأ الفيلسوف إلى صرامة ما يعتبره أحادي الدلالة والتركيب لتحليل مقومات المعنى في اللغة اليومية التّي يكتنفها الغموض والتعويم والمشترك: «على القضيّة الرياضيّة أن ترينا ما يمكن أن نقوله بلفظة «**معنى**»»[165]. ويكمن وجه التقارب بين الحساب واللغة في أنّ الحساب مظهر من المظاهر التي يمكن تعريفها بالحساب مثلما نعرف اللغة من خلال اللغة[166].

على أساس ما ذكرنا، يمكن أن يُقبل التقارب بسهولة في مرحلة **مصنّف**... التصويرية لاعتباره أنّ المنطق (أو الشكل المنطقي للقضايا) معيار أساسي للصواب والخطأ. ولكن، ما هو مكان الرياضيات من اللغة ومن الألعاب اللغوية بعد أن حاد ل. ف. عن طرحه الأول وأصبح يميل إلى الحدسانية معتبراً أنّ المنطق لا يمكن أن يوظّف باعتباره

---

(162) المشترك اللفظي هو ما يعبر عنه عادة بـ «Homonymie/ homonymy» والمشترك الدلالي بـ: (polysemy/Mehrdeutigkeit).

(163) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 4.

(164) المصدر نفسه، ج 2، الفقرة 7.

(165) المصدر نفسه، ج 3، الفقرة 28.

(166) المصدر نفسه، ج 3، الفقرة 80.

أساساً للرياضيّات ولا يعدو أن يكون تقنية مساعدة داخل الرياضيات وأنّ تدخل المنطق فيها ليس إلاّ لعنة كبرى[167]؟ من هذا المنطلق أصبح بإمكانه أن يضع مثل هذه المقابلة: «أن تفهم قضيّة يعني أن تفهم لغة. أن تفهم لغة يعني أن تتحكّم في تقنية»[168]. ووَجْه الاستعارة هو أنّ اللغة تقنية مثلها مثل الرياضيات التّي يعتبرها ل. ف. مجموعة من التقنيات تمتلك كما تمتلك أي تقنية أخرى.

ليس الإعتقاد في انفراد الإنسان باللّغة سوى «أسطورة» قامت على توهّمات نحويّة[169]. بهذا الاعتبار يسقط أيضاً الاعتقاد في الطرح القائل بأنّ المنطق[170] «علم معياري»، لأنّه لا وجود للغة مثاليّة بالمعنى الذي يعطيه راسل لهذا المفهوم[171]. أليست اللغة اليوميّة مثاليّة؟ لذلك سنعتبر أنّ النّظام المثالي حاضر أيضاً في أكثر الجمل إبهاماً: «يبدو واضحا أنّه حيث يوجد معنى ينبغي أن يوجد نظام ترتيب مثالي. ـ يجب أن يكون الترتيب المثالي حاضراً إذاً في أكثر الجمل إبهاماً». إنّه من الخطأ اعتبار الفلسفة مجبرة على التعامل مع لغة مثاليّة، اصطناعيّة كانت (من وضع المناطقة أو الفلاسفة)[172] أو طبيعيّة غير اللّغة اليوميّة، لأنّنا نعتقد أنّ بها نقصاً أو خللاً[173] أو ضعفاً مفهومياً أو تمثيلياً يمكن أن نتداركه. لا. هناك خطأ هنا: اللغة اليوميّة لغة مُثلى[174].

(167) المصدر نفسه، ج 5، الفقرة 46.

(168) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 199.

(169) المصدر نفسه، الفقرة 110.

(170) المصدر نفسه، الفقرة 81.

(171) يعتبر راسل أنّ اللغة المثالية لا يمكن أن ترمز منطقياً بعلامة بسيطة لما هو غير بسيط.

(172) يمكننا أن نقول على أقصى تقدير: نحن من يصنع اللغة المثاليّة، حتّى نلائم بينها وبين المنطق، ولكنّنا لا نقول شيئاً لا يصلح إلاّ للغة مثاليّة. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 36.

(173) يرغب فريغه وكذلك راسل في لغة تكون «نقية، صافية، خالية من كلّ إبهام».

(174) انظر: Wittgenstein, *The Blue Book*. =

لا يتعلق الجواب بتغيير نظرة ل. ف. إلى الرياضيات بقدر ما يتمثل في تغيير اعتباره للغة، فلم تعد اللغة المثالية تتمثل في ما يقترب أكثر ما يمكن من المنطق، فاللغة اليومية **مثالية**، وهي «منطقية» إن شئنا كما هي، وليست بحاجة إلى إدخال مفاهيم جديدة على غرار ما يقترحه راسل ولا علاقات كتابية إيديوغرافية وفكرية على غرار ما يقترحه فريغه. لذلك أصبح من الطبيعي أن يعتبر ل. ف. الرياضيات ذاتها لغة؛ لأنّه إذا كان مأتى صرامة الرياضيات هو قاعدة نظام الترتيب فإنّ اللغة بدورها تخضع لنظام الترتيب[175]. أليس التفكير هو اللغة واللغة هي التفكير؟ لأنّ اللغة، بحسب ماوثنر (Mauthner) لعبة محكومة بقواعد. هكذا إذاً يمكن أن تفتح علاقة اللغة باللعب باب الاستعارة في التفكير في أسس الرياضيات[176] باعتبارها لغة. ولن يُقبل أيّ شيء جديد في الرياضيات لا يمكن للناس العاديين استعماله في حياتهم اليومية، مثلما يستعملون اللغة. ويعتبر ل. ف. أنّ الرياضيّات ـ مثلها مثل اللغة ـ لا يمكن أن تكون ما لم يوجد توافق عامّ[177]، إذ لا يمكن لشخص واحد أن يمتثل للقاعدة، لأنّ القاعدة تتضمن التكرار والانتظام، لأنّه لا وجود لانتظام أو لنظام دون إعادة، إذ إنّ الشيء الذي يحصل مرّة واحدة لا يعدّ قاعدة ولا يمكن أن يقع اعتباره ضمن النّظام: «هل إنّ

= لكن تعود هذه الفكرة عنده بطرق شتّى لأنّها تمثّل جوهر قضيّته ونقده للمناطقة الذين يريدون إمّا فرض «بعض التحسينات» على اللغة اليوميّة حتّى تلائم صرامة المنطق أو وضع لغة مثاليّة. لكن يبدو أنّ هذا المشروع اللايبنيتزي (Leibnitz) القديم لم يكلّ رغم مجهودات ل. ف. لصرف النّظر عن هذه الفكرة ولا يزال يراود المفكّرين إلى يومنا هذا.

(175) يتفق هنا تماماً مع ماوثنر (Mauthner) الذي كان يعتبر، ضمن نظرته إلى الفلسفة باعتبارها نقداً للغة، أنّ اللغة اليومية محكمة التنظيم كما هي (Die natürliche Sprache ist in Ordnung, wie sie ist...).

(176) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*.
وقد حرّرت مختلف أجزاء هذا الكتاب بين سنتي 1937 (الجزء الأوّل) و1944. ونشر في انكلترا بعد وفاة ل. ف. سنة 1953.

(177) انظر: المصدر نفسه، ج 6، الفقرة 45.

الانتظام ممكن دون إعادة؟»[178].

بهذا يمكننا أن نتمثّل توافق نظرته القائلة بأنّ المنطق ينتمي إلى التّاريخ الطبيعي للبشر، وأنّ الرياضيّات ظاهرة إناسيّة[179].

نستطيع أن ندرك انطلاقاً من هذا التوازي، لماذا يفضل فتغنشتاين ألا يعتبر الحسابة (Arithmetik) علماً قائماً على منطق موحد يمكن أن يوفر كلّ آليات التفسير والتأسيس[180]، ولا يعتبره بالتالي علماً مفرداً، فهو يتكون ـ كما يقول ـ مثل الألعاب اللغوية من خليط من التقنيات والإجراءات التلفيقية التي يرتبط وجودها وعدم وجودها بالحاجة إليها ونجاعتها أكثر من تعالقها مع نظام موحد، فلا يخضع بالضرورة لقاعدة أو مجموعة قواعد محددة إلزامية كانت أو تنظيمية. ولذلك فهو يؤكد في عديد المناسبات[181]، أنّ الرياضيات باعتبارها تقنية، لا تكتشف بقدر ما تخترع، ولا توجَد نتيجة للمواضعات بقدر ما تبتدعها هي. وهنا يقع وجه الشبه مع الألعاب اللغوية؛ لأنّه يعتبر أنّ فعل «يلعب» لا يراد به غير **التصرّف** بحسب قواعد محدّدة[182]. وهذا يعني أنّ تطبيق القاعدة ليس امتثالاً لخطّ لا محيد عنه بل القيام بعمليّة إبداعيّة في كلّ مرّة لأنّ القاعدة يمكن أن توضع خطوة خطوة كلّما تقدّمنا في اللعبة. هنا تظهر إنشائيّة أو بنائية (Konstruktivismus)[183] ل. ف. فهي لا تظهر في

(178) المصدر نفسه، ج 3، الفقرة 5.

(179) المصدر نفسه، ج 7، الفقرة 33.

(180) لذلك فكل ما يمكن فعله هو وصفها وليس التفكير في تفسيرها على أسس منطقية أو غيرها.

(181) انظر مثلاً المصدر نفسه، Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, and *Philosophische Bemerkungen*.

(182) Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 5, para. 1.

(183) وهي نظريّة حدسانية تقول بوجوب تقييد البراهين (الرياضيّة خاصّة، ثمّ المسائل الأخرى) بالإمكانيات المتناهية للإنشاءات الذهنيّة. وهو طرح سيتخلى عنه ل. ف. في ما بعد. =

أداتيّة اللغة فحسب بل في تقديم الإبداعات الفكرية غير المتناهية، وريثة الحدسانية، على القواعد والقوانين الاستقرائية كذلك.

تمثّل اللّغة مجموع الألعاب اللّغويّة الممكنة مثلما تمثل الرياضيات باعتبارها لغة مجموع التوافقيات الممكنة. وكلّها تتضمن التوافق البشري بدرجات متفاوتة، فاللعبة مؤسّسة واللغة مؤسسة والقاعدة مؤسسة[184]. وهذه المؤسّسة لا تقوم إلاّ بالاستعمال والتواضع الاجتماعي الذي يتأسس في محيط «شكل حياة» (Lebensform). هكذا إذاً توجه فلسفة ل. ف. اللغة والرياضيات وجهة إناسيّة صريحة. ولن نتمثّل قيمة هذا التقارب بين اللغة والحسابة والرياضيات إلاّ بوضعها جميعاً في نطاق الحدسانية التّي تؤطّرها. وتكمن أهميّة الألعاب اللغويّة التّي تصدق على الرياضيات، مثلما تصدق على اللغة، في أنّها مثلاً لا تتوقف عن الاشتغال أبداً، لأنّها لا تخضع إلى تقييدات منطق ثنائي لا يعترف إلاّ بالمقابلة الصارمة بين الصواب والخطأ، فلا يبطلها مبدأ الثالث المرفوع ولا التناقض[185]. ومن هنا يلوح منطق الإبهام من عدم اعتبار مبدأ الثالث المرفوع من الحدسانية في الرياضيات والمنطق إلى ما يعرف بالمنطق المعرفي (Epistemic Logic) الذي تطور بخاصّةٍ على يدي أحد الفلاسفة

= لذلك سنراه يتحدّث عن الإمكانات اللامتناهية في: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 218.

(184) Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 6, para. 32,

لهذا السبب، لا يعتبر الاسبرانتو (Esperanto) لغة (Esperanto sei keine Sprache, entstünden und nicht von «Zwischen den Menschen» weil Sprachen nur sozial einem Menschen als ganzes erfunden werden könnten).

لأنّها بالفعل هجين اصطناعي مكوّن من خليط لغات هندأوروبية، وضعه الدكتور زامنهوف (Zamenhof) في نهاية القرن التاسع عشر.

(185) يقول: «يبدو لي أنّ فكرة عدم التناقض في البداهات (Axiom) الرياضيّة التّي تقض مضاجع علماء الرياضيّات هذه الأيام تقوم على سوء فهم». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 160.

الذين يعترفون بدينهم إزاء فتغنشتاين، أعني به هنتكا (J. Hintikka)[186]. تؤسس هذه الفلسفة لنظرة ثورية في المعرفة والعلوم والمنطق وعلم الدلالة. ما هو حظ تأثير فتغنشتاين في تطوّر علم الدلالة المنطقي نحو بديل قويّ للنظريّة الماصدقيّة (Extensional Semantics)، نعني به نظريّة الدلالة المفهوميّة (Intensional Semantics)[187] حيث تعتبر الدلالة غير معنيّة بأحوال الواقع ومفاهيم الحقيقة والخطأ بقدر ما هي معنيّة بمعاني القضايا والجمل وبموقف المتكلّم (اعتقاده ويقينه. . .) من الكون ومن خطابه ذاته؟ هذا ما لا يمكننا الجزم فيه دون دراسة متعمقة؛ لكن ما من أحد سينكر دفعه نحو هذا السبيل.

ماذا إذاً عن قيمة الحقيقة وعلاقة اللغة بالواقع؟ أي ما هو دور الصواب والخطأ في الألعاب اللغويّة؟ هل بالإمكان تعيين دور للألعاب اللغوية باعتبارها علاقات دلالية بين اللغة والواقع؟

لنقل إنّ نظرة ل. ف. إلى المنطق قد تطورت بحيث لم يعد الشكل المنطقي يقرر الحقيقة والكذب، بل لم يعد للعلاقة بين القول والواقع المكانة نفسها من النظرية، إذ لم يعد المعنى متعالقاً بالتحقّقية بل بنحو اللعبة اللغوية، أي باستعمالها. أصبحت تلك العلاقة ثانويّة أو حتّى عديمة الفائدة أصلاً: «ستقرر التجربة إن كانت القضيّة حقيقة أم خطأ،

(186) ظهر المنطق المعرفي(Epistemic Logic) عند نشر هنتكا (Jaakko Hintikka) أطروحته *Knowledge and Belief* **(المعرفة والاعتقاد)** سنة 1962. وتنقل هذه الأطروحةُ البحثَ في صيغ المعرفة ومنطقها عن طريق اليقين وتدرّج الاعتقاد وليس عن طريق ما هو صحيح وخاطئ أو ما يناسب وما لا يناسب أحوال الأشياء. انظر: Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief; an Introduction to the Logic of the Two Notions*, Contemporary Philosophy (Ithaca, NY; Cornell University Press, [1962]).

(187) تكتب هكذا بـ «s» وليس بـ «t» حتّى تميّز من «intentional» التّي تنتسب إلى النيّة. انظر حول تفاصيل هاتين النّظريتين: Abderrazak Bannour, *Rhétorique des attitudes propositionnelles: De la nature du signe aux frontières du sens*, 2 vols. ([Tunis]: Université de Tunis, 1991).

ولكنّها لن تقرر معناها»[188] فقد كانت وظيفة اللغة في **مصنّف**. . . تتمثّل في قول الأحداث. ولكنّها في **تحقيقات**. . . أصبحت تشمل أشياء أخرى منها إنشائيّة الأعمال اللغوية.

ومِنَ الممكن تصوّر لغة لا وجود فيها لجمل في صيغ الاستفهام أو الأمر، يعبّر فيها الإقرار عن الطلب والسؤال. ولكنّ مثل هذه الألعاب اللّغويّة لا يمكن أن تكون متماهية لأنّ للإقرار قيمة حقيقة، بينما ليس للأوامر والأسئلة قيمة حقيقة «لا أحد سيقول إنّ السؤال «هل كانت السماء ممطرة؟» صائب أو خاطئ»[189]. هذه الأمثلة تحيلنا إلى الأسس المعرفية لنقد النّظريّة التحقّقية[190] في ما يسمّى بعلم الدلالة المنطقي حيث إنّ معنى القضيّة (أو «الجملة» في توجّه لساني وليس منطقياً فحسب) هو توافقها مع أحوال الأشياء في العالم، وهذا التوافق يمثّل قيمة الحقيقة[191]. وبما أنّ الأسئلة والأوامر جمل من اللّغة بدرجة الإقرار نفسها، فهل سندّعي أنه ليس لها معانٍ لأنّ لا قيمة حقيقة لها؟ بل إنّ هذه الجمل بالذات هي التّي مثلت أسس نظريّة الأفعال اللّغويّة في

(188) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 23.

(189) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, annex no. 3, para. 1.

(190) وهو ما يطرحه ل. ف. في *Tractatus* إذْ كان يعتبر أنّ دلالة القضيّة متعلّقة بأحوال الواقع، أي أنّ قيمة الحقيقة تكمن في التوافق أو عدم التوافق مع الواقع. وهو طرح تخلّى عنه في *Phil. Unt*.

(191) يقول مثلاً: «لقد أصبح من المعتاد القول إنّ فهم الجملة يشير إلى شيء موجود يقع خارج الجملة؛ بينما ينبغي علينا أن نقول: «إنّ فهم الجملة يتمثّل في إدراك محتواها. ومحتواها موجود بداخلها»». وهو يشير بالنصف الأوّل من الجملة إلى ما أصبح يعرف بعلم الدلالة المنطقية، إذ هكذا يعرّف تارسكي علم الدلالة في مقاله «Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik»، الفقرة الأولى: «نعني بعلم الدلالة جملة الأبحاث التّي تتعامل مع المفاهيم التّي تعبّر عن بعض العلاقات بين عبارات لغة ما والأشياء أو حالات الأشياء التّي تشير إليها هذه العبارات». تعني لفظة «حقيقة» في هذه النّظريّة «مناسب للواقع». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 17.

التداوليّة؛ لأنّه إن لم يكن لديها قيمة حقيقة، فلها وظيفة إنشائيّة تغيّر بموجبها وضع المخاطِب والمخاطَب: «إنّ النحو هو زمام حسابات اللغة، وما نجده به ليست الانطباعات التّي ترافق اللغة بل مجمل المبادلات اللسانية الحقيقيّة»[192].

4.5. الشطرنج واستعارة اللعبة اللغويّة: لم تعرف استعارة أو تشبيه رواجاً مثل ذاك الذي عرفته استعارة لعبة الشطرنج عند الحديث عن اللّغة. ويبدو لنا أنّ أوّل من استعملها في عصرنا الحاضر لتقريب إدراك مفاهيم النظام الآني والقواعد وقيمة المكونات، كان دون شكّ اللّساني السويسري فردينان دي سوسير[193] في أوائل القرن العشرين[194]. ونجد هذه الاستعارة عند ل. ف. منذ نصّ **مصنّف**... ـ على الأقلّ ـ أي قبل 1918[195]. وقد سمحت فكرة الشطرنج واستعارته لدى سوسير بتفسير نظرته التّي عرفت في ما بعد بالبنيويّة، وكيف أنّ قيمة (Valeur) الرمز اللغوي تكمن في قيمة الرموز المتجاورة داخل نظام اللعبة ـ حيث يستعمل عبارة «نحو اللعبة»[196] ـ

(192) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 44.

(193) لكننا نجد هذه الاستعارة عند همبولدت (Humboldt) بمناسبة حديثه عن إمكانيات الاستعمال اللامتناهية للغة انطلاقاً من العناصر القليلة التي تكوّن ألفاظ اللغة، مستعملاً قصة الهندي مخترع اللعبة الذي طالب بأن يوضع في كلّ مربع من مربعات الشطرنج ضعف العدد الموجود في المربع الذي قبله.

(194) ألقى دي سوسير (De Saussure) دروسه التي نشرت بعد وفاته (1913) بين سنة 1907 وسنة 1911. انظر: Saussure, *Cours de linguistique générale.*

(195) ولعلّها من وقوع الحافر على الحافر، أو أنّ التأثير كان في الاتجاه المعاكس، فقد استعمل ماوثنر هذه الاستعارة تقريباً في تعريفه اللغة، إذ يقول «إنّ اللغة هي عبارة عن لعبة ذات قواعد» (Die Sprach ähnelt einem Spiel mit Regeln). ونحن نعلم أنّ دي سوسير كان عارفاً بأدبيات الموضوع وكان يجيد اللغة الألمانية.

(196) انظر: المصدر نفسه، ج 1، الباب الخامس، حيث يستعمل عبارة «Grammaire du jeu».

وهو يعتبر كذلك أنّ طبيعة الرمز ثانويّة مثلما هي ثانويّة المادّة التّي صنعت منها قطع الشطرنج (خشباً أكانت أم عاجاً أم قصديراً) أو حتّى شكلها ما دامت قواعد اللعبة هي نفسها[197]. وقد استعملها ل. ف. بالطريقة نفسها تقريباً واستخرج منها الاستنتاجات ذاتها[198]. هل تقود الاستعارة إلى هذا الاستنتاج أو النظرية السياقية التي تقضي بأن لا يكون للعنصر معنى إلاّ في ما يحويه، أي أنّ «القضيّة وحدها لها معنى، وليس للاسم مدلول إلاّ في تعالق القضيّة»[199] هي التي تقود إلى الاستعارة؟ ففي تبادل الأدوار والاشتراك في احترام قواعد اللعبة قيمة اجتماعية[200]، وفي تغيير كلّ نقلة للسياق العام للعبة قيمة ديناميكية، وفي كون قيم القطع متعلقة بموقعها وطريقة تحركها، وليس في المادة التي صنعت منها اعتبارٌ للشكل والموضع دون المادة. كلّ هذه مكونات مشتركة بين الشطرنج وبين اللغة. وما يميز الأول يميز الثانية. بهذا وحده نفهم الأهمية التي يخص بها فتغنشتاين مفهوم الامتثال للقاعدة وقيمتها التعليمية؛ فتمثّل هذه المسألة الجزء الأكبر من كتاب **ملاحظات في أسس الرياضيّات** وتمثّل كذلك أحد أهمّ الأسئلة في **تحقيقات فلسفية**.

6. حدود المعنى

يجعل ل. ف. هدف **مصنّف**...[201] وضع حدود بين التفكير

---

(197) هذا يبرّر، في مرحلة أولى، وصف فتغنشتاين بالفيلسوف البنيوي.

(198) مع استعمال فتغنشتاين استعارة اللّعبة اللغويّة تعدّدت أشكال الألعاب، لكنّ لعبة الشطرنج لم تغب تقريباً أبداً عما كتبه.

(199) «Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung» انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 3.3.

(200) يعتبر بوتنام (Putnam) مثلاً أنّ الألعاب اللغوية تمثّل «تشكّلات اجتماعية».

(201) انظر: المصدر نفسه، التوطئة، الفقرة 3.

واللّاتفكير، أي باعتبار وسائل التعبير عن التفكير وما ليس منه يجعل فتغنشتاين الإنسان يفكّر على جانبي الخطّ الفاصل. وما تمكّن الإنسان من رسم هذا الخط الفاصل إلاّ لقدرته على التفكير على طرفي الخط وبالخصوص في ما لا يمكن التفكير فيه. وسيمرّ هذا الخط بالضرورة من اللغة وبها، فتصبح اللغة بذلك الوسيط الذي لا بديل منه في إدراك الكون أولاً وفي التعبير عنه ووصفه ثانياً، فما هو منها يمثّل المعنى وما يقع على الجانب الثاني يمثّل اللّامعنى (Unsinn). ولكن، كي نتبيّن حدود المعنى أي ما يفصل بين المعنى واللامعنى، لا بدّ من تطبيق معيارٍ أو وجود سمةٍ. لنقل إنّ حدود اللغة ستكون حدود الكون، وما الكون إلاّ مجمل الأحداث (الفقرة 1.1)[202] والصورة المنطقيّة للأحداث هي التفكير (الفقرة 3) وما التفكير إلاّ القضيّة ذات المعنى (الفقرة 4). وتتكوّن اللغة من مجمل القضايا.

فما الذي يكون لامعنى إذاً؟ هل هو ما لا يخبر عن شيء؟ أو ما لا يشير إلى شيء؟ لا يمكن الإجابة دون وضع الأمور في نصابها.

على القضيّة أن تشير إلى ما تقوله (الفقرة 4.461) لأنّ القضيّة صورة[203] للواقع، وهذه الصورة يمكن أن تطابق أو لا تطابق الواقع، فإن طابقته كانت القضيّة صادقة، وإن لم تطابقه كانت كاذبة، فمطابقة الواقع هو إذاً ظرف الحقيقة، ولكنّ القدرة التمثيليّة للصورة تكمن في تشكّلها وهي مستقلّة عن قيمة الحقيقة. وما تمثّله الصورة ـ بصرف النّظر عن مطابقته أو عدم مطابقته ـ هو معناها[204]؛ بينما تمثّل ظروف الحقيقة محتوى القضيّة. ما هو المعنى؟ هو في مستوى **مصنّف**. .. الشكل المنطقي للقضيّة. بهذا يكون الحدّ الذي يريد فتغنشتاين أن يسطّره بين

---

(202) هنا تأخذ عبارة «حدود لغتي هي حدود كوني» كامل دلالتها.

(203) يمكن اعتبار الصورة في معناها المجازي، أي الاستعاري.

(204) انظر «Was das Bild darstellt, ist sein Sinn» في: المصدر نفسه، الفقرة 2.212.

التفكير واللاّتفكير أرقّ ممّا نعتقد أو ربّما أثخن ممّا يريد. وما لا ينتمي إلى التفكير وبالتّالي إلى اللغة ليس ما هو عديم المحتوى بل ما هو عديم المعنى. وجب التمييز إذاً بين اللامعنى (Unsinn) واللاّمحتوى (sinnlos)[205]، فليس التناقض (Kontradiktion) قضيّة عديمة المعنى بل هي عديمة المحتوى (sinnlos)[206]، لأنّها وإن كان لها الشكل المنطقي للقضيّة (أي معنى) فإنّها لا تقول شيئاً (مستقلّة) عن ظروف الحقيقة بما أنّها كاذبة دائماً. وكذلك تحصيل الحاصل (Tautologie) من نوع «م أو لا م»، فإنّه ليس عديم المعنى، بل عديم الإخبار عن ظروف الحقيقة. وهو صادق دائماً بقطع النّظر عن ظروف الحقيقة[207]. ألا يعني هذا وجود تفكير ذي شكل منطقي أي ذي معنى بدون محتوى؟ بالتأكيد. على القضيّة أن تشير إلى ما تقوله (الفقرة 4.461). هذا هو محتواها. ولكن على العلاقة بين مكوّنات القضيّة أن تطابق الشكل المنطقي وذاك هو معناها[208]. ولكن للأسماء دلالات. الاسم يدلّ على الشيء. والشيء هو مدلول الاسم[209]. ولكن بشرط المعنى، فإذا كان المعنى مرتبطاً بالتركيب فليس للاسم مدلول خارج القضيّة[210]، بل

---

(205) نحن نخرج هنا باستعمال ل. ف. عن إطاره، فهو لا يستعمل «sinnlos» بحسب علمنا إلاّ صفة بينما يستعمل «Unsinn» اسماً وصفة في شكله «unsinnig». لذلك ترجمنا «sinnlos» بـ «عديم المحتوى»، وليس بـ «لامحتوى».

(206) انظر: «Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos»، في المصدر نفسه، الفقرة 4.461.

(207) ليس التناقض وتحصيل الحاصل «لامعنى» كما يزعم أحياناً بل «لامحتوى». والفرق شاسع.

(208) فليس لقولنا مثلاً: «2 + 2 تساوي 4 على السّاعة الثالثة» شكل القضيّة المنطقي. لذلك فهو لا معنى. ولكنّه ليس عديم المحتوى!

(209) يضع ل. ف. العلاقة وكأنّها شكل تحصيل الحاصل. انظر: «Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung»، في: المصدر نفسه، الفقرة 3.203.

(210) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 3.3.

ليس للعلامة مدلول إذا كانت خارج الاستعمال. ولكن كيف ولماذا يكون الاسم عديم المدلول في قضيّة ذات معنى ولكن عديمة المحتوى؟ إذ هو يعتبر أنّ العلاقات بين العلامات في القضايا المتناقضة وتحصيل الحاصل عديمة المدلول[211]. ألا يعني هذا أنّه لا يكون للأسماء باعتبارها علامات مدلولاً (Bedeutung) إلاّ في استعمال القضايا ذات المحتوى، وبالتالي انحسار مدلول الأسماء؟ هذا ما لم يبيّنه ل. ف. بوضوح لكنّنا نستنتجه من سياق **مصنّف**...، فالأسماء تشير إلى مسمّياتها، وبما أنّ ما يمكن الإشارة إليه يقع خارج حدود المعنى بوقوعه خارج حدود القول كانت الأسماء على طرفي الخط الفاصل بين المعنى واللامعنى[212].

وماذا عن اللاّمعنى وغياب المحتوى وغياب المدلول في **تحقيقات**...؟ لا يبدو، بحسب رأينا، أنّ هناك قطيعة بل، مرّة أخرى، هناك تواصل[213]؛ فالموضوع هو ذاته ولم نخرج من مجال اللغة وفلسفة اللغة ومن الأسئلة الأهمّ أي ماهية علاقة اللغة بالكون والمعرفة والحقيقة. ونجدُ مراتب التمييز نفسها بين اللاّمعنى وانعدام المحتوى وانعدام المدلول، إلاّ أنّ انعدام المدلول لم يعد **دائماً** مرتبطاً بانعدام الشيء المشار إليه ولكنّه غالباً[214] ما يكون كذلك، كما في

---

(211) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 4.4661.

(212) تخلص ل. ف. على ما يبدو من نظرية *Tractatus* التي تضع حدّاً فاصلاً بين المعنى واللامعنى، أي ما يمكن أن يقال وما لا يمكن، في ما يسمّى بالمرحلة الثانية. هذا ما لا يمكن أن نؤكّده في قوله: «[...] لا يمكنني خط سطر يفصل بين الجزء الذي يمكن تمثيله والجزء الذي لا يمكن تمثيله». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 8, para. 85.

(213) فلو وضعنا الفقرة 448 في *Tractatus* لما رأينا فيها أيّ شيء خارج عن برنامجه الفلسفي.

(214) ولكنّه غالباً ما يكون كذلك. انظر مثلاً الفقرة 13 من هذا الكتاب، حيث يجعل الفرق بين الأسماء التّي لها دلالة وتلك التّي ليست لها دلالة على أساس الإشارة إلى شيء «إنّ كلّ لفظة في اللّغة تشير إلى شيء» أي كما نجدها في: Wittgenstein, *Tractatus Logico- Philosophicus*, para. 3.203.

مصنّف. . .»، وإنّما بعدم استعماله في اللعبة اللغويّة. ولكن لم يعد شرط المناسبة بين الاسم والشيء الذي يشير إليه الاسم يُحدِّدُ إن كان للاسم مدلولٌ أم لا، فإذا مات حامل الاسم أو تحطّم المسمّى لا يفقد الاسم مدلوله وإلاّ تصبح القضايا من نوع «السيّد ف. ف. قد مات» عديمة المعنى بدورها، لا لغياب المدلول بل لمخالفتها لنحو لفظة «مدلول». وهذه اللفظة لا تستعمل «للإشارة إلى الشّيء الذي < يناسب > اللفظة»[215]. وكذلك لأنّ «مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللّغة»[216]. هكذا! بينما تبقى العلاقة بين المعنى والمدلول في سلّم التدرّج نفسه (وكلاهما محكوم بالاستعمال) إذ إنّ المدلول لا يحدّد المعنى بقدر ما يحدّد المعنى المدلول، تنتقل حدود المعنى إلى الاستعمال وعناصر اللعبة اللغويّة[217]، وليس إلى تطابق بين القول والواقع. بهذا «يتمثّل تطابق معنى [جملتين] في تطابق استعماليهما»[218] دون أي شرط إضافي.

لم يعد اللامعنى مرتبطاً بالشكل المنطقي للقضيّة، بل بالحالة النفسيّة (معرفته بمدلول الألفاظ)[219] التي يكون عليها المتكلّم عندما ينجز لعبة لغويّة. ولم يعد لاستعارة الصورة (الرسم، اللوحة) البعد التأسيسي نفسه، فالصورة لغة لا ترقى إلى اللغة المنطوقة. لذلك يمكن للغة المنطوقة أن تتجاوز حدود اللامعنى بينما لا يمكن للصورة أن تفعل ذلك: «إن لغة الكلام تبيح تركيبات الألفاظ التي لا معنى لها، لكن

---

(215) بل يعتبر، تأكيداً لتجاوز هذا الطرح، أنّ «قولنا إنّ هذه القضيّة تطابق الواقع (أو لا تطابقه) يمثّل لامعنى». انظر: الفقرة 134 من هذا الكتاب.

(216) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 43 and 138.

(217) يصبح الاسم عديم الدلالة إذا لم يعد مستعملاً في اللّعبة اللّغويّة. انظر: المصدر نفسه، الفقرة 41.

(218) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 20.

(219) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 79. وتجدر الملاحظة أنّه لا وجود لتناقض هنا. فليست الدلالة التي تحدّد المعنى بل حالة المتكلّم النفسيّة. ألا يقول إنّه ليس للألفاظ إلاّ الدلالات التي نعطيها لها؟

لغة التصوّر لا تبيح التصوّرات التي لا معنى لها»[220]. لكنّ المشروع الفلسفي المعلن في **مصنّف**.. والمتمثّل في إظهار حدود المعنى بكشف اللاّمعنى المتمثّل في فساد شكل القضيّة نَقَلَ الحدود إلى ما وراء الخطّ الفاصل: «ما أريد تعلّمه هو الانتقال من لامعنى غامض إلى لامعنى جليّ واضح»[221].

أمّا في ما يخصّ المحتوى (وانعدام المحتوى)، فإنّنا نجد التدرّج نفسه الذي يضع المحتوى ضمن المعنى، كما في **مصنّف**...، حيث إنّ للمعنى محتوى وليس للمحتوى معنى. وحيث إنّنا نجد تركيباً صحيحاً (أي معنى) عديم المدلول كذلك: «إذا قيل إنّ قضيّة ما عديمة المحتوى (sinnlos)، فلا يعني ذلك أنّ معناها لا محتوى له». ولا يكون الفرق بين الطّرحين إلاّ في معيار اعتبار المعنى، فبينما يكون اللامعنى فاسداً في التركيب يصبح هنا وضع التركيب خارج التداول[222]. نحوُ اللغة الذي يحدّد تنوّع الألعاب اللغويّة وإمكانيّاتها هو الذي يحدّد الفرق بين اللاّمعنى، وعناصرها هي التي تحدّد دلالتها ومحتواها. لماذا تكون القضيّة «الكرسيّ يفكّر في سرّه»[223] عديمة المحتوى؟ ألأنّها لا تطابق الشكل المنطقي للقضايا؟ أم لأنّها ليست لعبة لغويّة، أي لا تنتمي إلى نحو اللغة؟ هذا هو السؤال الذي أضحى يطرح في **تحقيقات**... لأنّ ما يسمّى «معنى» القضيّة لم يعد يعرّف كما كان في **مصنّف**... بل يتناول وصفه هنا انطلاقاً من الاستعمال بخاصةٍ: «... سيكون له [...] معنى واضحٌ ـ أي استعمالٌ واضحٌ»[224]. وسيحدّد الاستعمال انطلاقاً

---

(220) المصدر نفسه، الفقرة 512.

(221) انظر: المصدر نفسه، الفقرتان 464 و524، حيث يقول: «الانتقال من لامعنى ظاهر إلى لامعنى خافٍ».

(222) «...لأنّ إخراج تركيب لفظيّ من نطاق اللّغة، يضعه خارج التداول». انظر: المصدر نفسه، الفقرة 500.

(223) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 361.

(224) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 47.

من وصف قصد المتكلّم ومن الغرض الذي يرمي تحقيقه من وراء قوله وليس من وصف الصورة المنطقيّة للقضيّة. ولن نفهم القيمة الوظيفيّة (أي التداوليّة) للقصد إلاّ في اعتبار ما يقوله بنفسه عنه عندما يجعله شرطاً من شروط قيام الأعمال اللغوية: «إلغ عنصر المقصد[225] من اللغة وستسقط بذلك كلّ وظيفتها»[226].

1.6. الفلسفة نقدٌ للغة: «كل فلسفة «نقد للغة»»! يأخذ هذا الطرح عند ماوثنر (Mauthner) منحى «نظرية معرفية» ومع ذلك لا يحدد هذا الاتجاه في **مصنّف**...[227] بكل وضوح ولا تتأكد هذه الوجهة إلاّ مع **تحقيقات**.... فقد أصبحت الفلسفة مع هذا الكتاب نوعاً من **نقد اللغة الخالص**. تبحث «فلسفة اللغة» في طبيعة اللغة وعلاقتها بالكون (كيف تصف اللغة الكون أو تمثله[228]؟ ما هي علاقة الاسم بالمسمى؟ كيف نقارب مفهوم التفكير من هذا المنطلق؟ هل يمكن، مثلاً، التفكير دون لغة؟ وماذا عن الفهم؟ ماذا يعني أن نفهم قولاً؟ وما هي طبيعة علاقة المتخاطبين الواحد بالآخر؟ و«ما المعنى؟» هو من أهم الأسئلة التي تطرحها. هل المعنى في رأس المتكلم أم في رأس المخاطب؟ وما علاقة المعرفة بالوعي وبتموضع المعنى في رأس المتخاطبين[229]؟

واللغة هي الطريق إلى المعرفة، باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب[230]. ونظراً لعلاقة التضمن أو التوازي بين اللغة والتفكير

---

(225) مفهوم المقصد أساسي في نظرية الأعمال اللغوية التداولية.

(226) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 20.

(227) انظر: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, para. 4.0031.

(228) بنية اللغة، حسب ل. ف، مرآة لبُنية القضايا الحملية.

(229) لو كانت المعرفة مرتبطة بالوعي لكان لكل مخاطب معرفة خاصة (wenn Gedanken zum Bewusstsein gehören, hätte jeder «seine/ihre» Wissenschaft).

(230) عرفت فلسفة اللغة تطوراً هائلاً في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين =

فلا سبيل إلى فلسفة التفكير والمعرفة والفهم دون اللغة إذ إنّ «كلّ شيء يحدث داخل اللغة»[231].

هناك عمليّتان في استخدام اللّغة: الأولى خارجيّة تتمثّل في التعامل مع العلامات، والثانية داخليّة تتمثّل في فهم تلك العلامات. وتكمن مهمّة الفيلسوف، حسب ل. ف.، في إحباط ألاعيب اللغة والتفطن إلى أفخاخ النحو في مستويي الاستعمال: الداخلي والخارجي. ونحن نهتم باللغة على أنها عملية خاضعة للقواعد البيّنة لأنّ المشاكل الفلسفية عبارة عن سوء فهم يزيله توضيح القواعد التي نستعمل الألفاظ بموجبها[232]، فنحدد الفلسفة باعتبارها مقاومة فتنة تفكيرنا بواسطة لغتنا[233].

ولم يعد المهمّ بالنسبة إلى الفلسفة والمنطق أن نبيّن ما هي القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة، في علاقتها بالواقع[234] بقدر ما يهمّ النحو باعتباره ما سيمكننا من تمييز القضيّة ذات المعنى من القضيّة عديمة المعنى، فالفلسفة هي قبل كلّ شيء مقاومة الفتنة التّي تحدثها فينا بعض أشكال التعبير كما يقول في **الكراسة الزرقاء**.

إنّ المشاكل الفلسفية ليس سببها نقصاً في المعرفة، بل خلط وتراكم غَيْرَ منتظمٍ للمستويات.

إنّ أصل الإشكال الفلسفي نوع من الوهم ناشئ عن تشعّب نحْوِ

= (فريغه، راسل، مور، وفتغنشتاين)، خاصة من خلال الفلسفة التحليلية (اللغة باعتبارها أداة لتحليل الفكر).

(231) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 6, para. 95.

(232) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 2, para. 32.

(233) هذا ما يقوله في: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 109.

(234) كان هذا طرحه المتأثّر بفريغه: ما يمثّل الحقيقة في القضية هو ما يمثل معناها (Was am Satz wahr ist, ist sein Sinn).

اللّغة اليوميّة وتراكب مستوياته. من شأن الفلسفة أن **تخلّصنا** من أوهامنا (وبخاصّةٍ الميتافيزيقيّة منها)، فتتمثّل مهمّة الفلسفة إذاً في معالجة هذه الأمراض بالإشارة إلى مواضعها بوصف الشّكل النحوي: «لا يوجد منهج **واحد** في الفلسفة بل توجد مناهج عديدة؛ أي، إن صحّ التعبير، طرق علاج مختلفة»[235]. والأداة الأولى في هذا العلاج هي وصف ملائم للّغة يكشف أفخاخ مغالطات المتشابهات ويكون «اللعب اللّغويّ» باعتباره مستودع القواعد النحويّة طريقاً إليها. ولن يتسنّى ذلك مثلما كان الحال في **مصنّف**.. بتقنين الاستعمال المثالي وباستخراج الشكل المنطقي الكامن في طيّات القضايا، هذا الشكل المنطقي الذي يخفي علاقات عديمة المعنى؛ ولن يكون ذلك بالتدخّل المباشر بإقصاء بعض العبارات أو الرموز والأدوات المنطقيّة أو بإدخال ترتيب خاصّ على نحو اللغة: إذ «لا نريد تهذيب أو تحسين نظام قواعد استعمال ألفاظنا»[236]. وتكون غاية الفلسفة في الوشاية بمواضع الإبهام، بتبينّ طبيعة اللعبة اللغويّة بواسطة تقديم الأمثلة قصد الوضوح التّام، إذ في طيّات الإبهام والغموض تكمن الإشكالات الفلسفيّة. وببلوغنا الوضوح **التّام** تتلاشى المشاكل الفلسفيّة بالكامل، دون أن تكون تلك هي الطريقة الوحيدة في العلاج الفلسفي.

يقرّب ل. ف. اللغة من اللعبة، بل يعتبر أنّ اللغة تتمثّل في مجموع الألعاب اللغويّة الممكنة. وأوجه الاستعارة متعدّدة، فاللعبة تتضمن القواعد تماماً مثل اللغة. واللعبة فعل مثل اللغة[237]. واللغة

---

(235) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 133.

(236) المصدر نفسه.

(237) يقول سيرل (Searle) في هذا السياق «إنّ الفرضيّة التّي يقوم عليها هذا البحث تتمثّل في أنّنا عندما نتكلم لغة ننجز شكلاً من التصرّف تحكمه القواعد». انظر: John R. Searle: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (London: Cambridge University Press, 1969), and «What Is a Speech Act?,» in: John R. Searle, ed, *The Philosophy of Language*, Oxford Readings in Philosophy ([London]: Oxford =

مكوّنة من الألفاظ مثلما تكوّن اللعبة من قطع وأشكال. واللغة نظام يأخذ فيه كلّ لفظ مكانه باعتبار محيطه، كذلك تكتسب كلّ قطعة أو شكل في اللعبة قيمتها من القطع الأخرى. وأخيراً وليس آخراً، فإنّ اللغة مؤسّسة اجتماعيّة، لا يمكن تصوّرها خارج عمليّات التبادل مثلما لا يمكن تصوّر لعب يقوم به شخص فرد مرّة واحدة (ألا يتضمن النّظام الانتظام أي التكرار، كما قلنا آنفا). لذلك ارتبطت اللغة بشكل حياة (Lebensform)[238]. هكذا تنتمي اللغة إلى تاريخنا الطبيعي؛ فلا يمكن أن نفهم أسداً ولو كان يتكلّم، ولا يمكنه أن يفهمنا ولو كان له ذهننا، فتاريخ تعاملنا وتجارب استعمال الألفاظ والعبارات، أي مجموع الألعاب اللغويّة، مرتبط بالمؤسّسة الاجتماعية التّي عقّدت الألعاب واللغة بحيث لم يعد من الممكن التفاهم باستعمال اللغة من خارج النّظام ذاته (نقصد به شكل الحياة)؛ فأن تفهم لفظة يعني أن تفهم قضيّة، وأن تفهم قضيّة يعني أن تفهم لغة، وأن تفهم لغة يعني أن يكون لك باعتبارك متقبلاً التاريخ الطبيعي نفسه للباحث. إنّ لنظريّة ل. ف. بُعداً إناسيّاً حتماً!

2.6. في أنهج الفلسفة: «لا يوجد منهج وحيد في الفلسفة بل توجد عدّة مناهج؛ أي، إن صحّ التعبير، طرق علاج مختلفة. وليست الفلسفة سوى طريقة بحث»[239]. وكلّ اختيار يتضمّن بالضرورة تأويلاً، لكن عمّ وفيمَ تبحث الفلسفة؟ هل هناك فرق بين منهجها وموضوعها؟ ألا تكون طريقة البحث متعلقة بالسؤال المطروح[240]. ألا تشي كيفية

University Press, 1971), Introduction: «To perform a speech act is to engage in a = rule-governed form of behaviour».

(238) حتّى اللغة الخاصة التّي تتمثّل في انفراد صاحبها بمعناها تنتمي، إن لم تكن لغواً عديم المعنى، إلى النّظام نفسه الذي يمثّل شكل الحياة.

(239) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 133.

(240) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 43.

البحث بموضوعه؟ يقول: «أخبرني **كيف** تبحث وسأخبرك **عمّا** تبحث»[241]. إنّ فلسفة «يستحسن [فيها] أن نجيب عن سؤال بسؤال آخر»[242] لا تبحث عن تفاسير وحلول بقدر ما تشير إلى المسائل الحقيقية التي يتوجب التوجه إليها. ليس من مهامّ الفلسفة أن تفسّر الوجود أو اللغة أو أن تقدّم فرضيات وطروحات، بل أن تصف أو أن تحلل ما هو موجود. بهذا تصبح وصفاً نقدياً وتحليلاً للغة. وإذا كانت الطريقة «وصفية خالصة»[243] فلأنّها لا تبحث عن تفسير المظاهر بقدر ما تحاول أن تضع عليها الإصبع أو تدير نحوها الإبهام المشير إلى اتجاه الخروج من المآزق حيث وضعتنا الفلسفة التقليدية التّي عقّدت اللغة والتفكير باعتباراتها الماورائية، لأنّ أهمّ مشاكل الخلط في الفلسفة سببها محاولة إيجاد تفاسير لقضايا لا تحتاج إلى تفسير بقدر ما تحتاج إلى رؤية. ونحن نرى في الفلسفة إشكالات حيث لا وجود لها بينما ينبغي أن ترينا الفلسفة أنّه لا وجود لإشكالات حيث نرى أنّها موجودة[244]: «عسى الله أن يعطي الفيلسوف القدرة على الولوج إلى كلّ ما هو مطروح أمام أعين الناس[245]».

3.6. الفلسفة وصفة علاج: يعالَج مرض عصر من العصور عبر تغيير النّاس نمطَ حياتهم. ولكنّ الأمراض الفلسفيّة لا يمكن أن تعالج إلاّ بتغيير نمط التفكير وليس بواسطة دواء ابتدعه شخص واحد[246].

---

(241) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 27.

(242) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 3, para. 5.

(243) «طريقتنا وصفيّة خالصة. ووصفنا لا يرمي البتّة لاكتشاف تفسير ما». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 73.

(244) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 8.

(245) انظر: Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, p. 81.

(246) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 2, para. 24.

وأصل هذه الأمراض يتمثّل في أنّنا نسعى دائماً لتفسير الأشياء[247]، إضافة إلى قلّة (أو عدم) المعرفة بنحو اللغة والخلط بين مستويات إنتاج المعنى، أي اعتبار المعاني المجازيّة من الصنف نفسه للمعاني الأوائل. أليس أصل اللامعنى هو استعمال الفلاسفة دون وعي ألفاظاً متعددة الدلالات[248]؟ ولن يكون التّداوي إلاّ بإلغاء مواقع الخلط النحوي، إذ بوصف نحو اللغة نتمكّن من تفكيك المشاكل وانحلالها دون حاجة إلى حلّها.

هل الفيلسوف هو الذي سيعالج أمراض العصر؟ لا. الفيلسوف ليس إلاّ شخصاً مريضاً عليه أن يعالج العديد من الأمراض الإدراك في داخله قبل أن يتمكّن من الوصول إلى مدارك الناس السليمة[249]. وكلّ عمل في الاتجاه الصحيح يتضمّن العمل ضد ما داخل النفس أو في النفس وعليها. وهذا العمل معقد تعقيد الذات[250]. ولكن، إذا كانت للفلسفة وظيفة علاجيّة لمداواة سوء الفهم وتعقيد سوء استعمال الألفاظ في اللغة اليوميّة، فهل يصح أن يكون «شخص مريض» فيلسوفاً؟ وهل يستطيع لمن لا يملك أن يداوي نفسه أن يداوي غيره؟ ألا يتضمن هذا

---

(247) انظر: المصدر نفسه، ج 3، الفقرة 31.

(248) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 9.

(249) انظر: Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlass,*

ويقول كذلك في موضع آخر: «الفيلسوف هو من يداوي نفسه من أمراض الإدراك المتعدّدة قبل أن يتمكّن من الوصول إلى مفاهيم الإدراك السليم». انظر أيضاً: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 5, para. 53.

(250) إنّ الناظر في أصل الكلمة التي تقابل «متاهة» باللغات الرومانية أي «labyrinthe/ labyrinth» من اللاتينية «Labyrinthus» يفهم كيف أنّ هذا التعقيد مرتبط بالنظر في الذات. فالكلمة مكوّنة من «labor» أي عمل و«intus» أي الباطن أو الداخل. ويقول ل. ف. في عدة مناسبات إنّ عمل الفيلسوف يتمثل في الاشتغال على الذات.

حصر الفلسفة في نقد اللغة[251]؟ وبالتالي، ألا يبدو من يسعى إلى نبذ الدغمائية وكأنّه يغالي فيها أو يتناقض أو - على الأقلّ - يتأرجح بين السبب والنتيجة والعوارض والوصفة؟ كلّها متاهات أوقعتنا فيها تعقيدات اللغة والبحث عن التفسير.

الفلسفة علاج من داء التعقيد الماورائي. الفلسفة إرشاد لطريق الخروج من متاهات التعقيد الماورائي والحلقات المفرغة. ويتسنّى بلوغ هذا المأرب باعتبار الأمور البسيطة في الفلسفة والتخلّي عن فخفخة الماورائيّات. لأنّ الأمر سيكون على قدر من السخرية إذا لم نتمكّن من تحديد تعريف أو استعمال واضح لمفهوم بسيط من المبتذل العادي، فما بالك بالمفاهيم الماورائيّة المستعصية! ولهذا فللمسألة الفلسفية عند ل. ف. هذا الشكل: «لا أجد فيها نفسي»[252] لأنّ التعقيد المغالط أفسد طريق اللغة وأضاع سبل الخروج. وعلى الفلسفة أن تجعل من يريد التوقف عن الدوران اللامتناهي وسط ترددات المتاهة أن يكون له ذلك: «إنّ الاكتشاف الحقيقي هو ذاك الذي يجعلني قادراً على التوقّف عن الفلسفة عندما أرغب في ذلك»[253]. ومن الطبيعي عندها أن يكون هدف الفلسفة إرشاد كلّ من يريد الخروج نحو المنفذ: ولو كان ذلك «أن ترشد الذبابة كيف تخرج من فخّ الذباب»[254]. ولكن، إذا كانت هذه الفلسفة تسعى إلى البساطة وتبحث عن الطريق المباشر دون الالتواء اللغوي، فلماذا نراها معقدة بهذه الصفة؟ عن هذا السؤال: «لماذا ينبغي أن تكون معقّدة بهذه الصفة؟ مع أنّه كان يفترض أن تكون سهلة **تماماً؟**» يجيبنا ل. ف.: «إنّ الفلسفة تحلّ العقد التّي أدخلناها في أذهاننا بطريقة

---

(251) بل حتّى في «النحو» إذ يقول إنّ للنحو وظيفة علاج الفيلسوف وليس هو فقط أداة في يد الفيلسوف يحل به عقد اللغة.

(252) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 123.

(253) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 133.

(254) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 309.

غير معقولة؛ وهذا هو السّبب الذي يجعلها تقوم بحركات بهلوانية لها التعقيد نفسه الذي لتلك العقد»[255].

وإن تساءلنا: لماذا يكثر من الأمثلة ويفضّلها على التحليل أو العرض المنهجي؟ أجابنا في كتاب من آخر مراحل تفكيره[256]: «كي نؤسّس لممارسة، لا تكفينا القواعد[257] بل نحتاج إلى الأمثلة[258]، فقواعدنا تترك منافذ التهرّب مفتوحة بينما الممارسة تتحدّث عن نفسها»[259]. لهذا ولغيره لم تعد التعريفات الدقيقة[260] مهمة بقدر ما تهمّ الأمثلة.

على كلّ، يبقى سبب المشاكل الفلسفيّة سوء فهم يجب إزاحته بتوضيح القواعد التي سنطبقها في استعمال الألفاظ[261]؛ فيأخذ التحليل اللغوي مكانة الهدف والوسيلة في هذا المشروع.

7. «المنعطف النحوي/ اللساني»[262]

يحتل مفهوم النحو عند ل. ف. في مرحلة ما بعد **مصنّف**. . .[263]

---

(255) Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 2.

(256) نعني به: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 139.

(257) ليست القواعد إلا معايير التقويم التي تصف الاستعمال الصحيح من خلال صياغتها، دون أي شحنة إلزاميّة.

(258) وكذلك لأنّ قواعد استعمال لفظة ما لا تقدّم إلاّ جزءاً من نحو اللفظة وليس كامل نحوها. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 83.

(259) ألا نرى هنا تشابهاً بين اللغة والممارسة في قوله في *Phil. Gram.*: «على اللغة أن تتحدّث عن نفسها»؟. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 2.

(260) لا تبنى الفلسفة بالتعريفات، كما يقول فريغه في نقده ستيوار ميل (S. Mill) ولايبنيتس (Leibnitz). انظر: Wittgenstein, *Grundlagen der Arithmetik*, p. 9.

(261) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 32.

(262) وهي عبارة استعملها العديد من الباحثين ومنهم نيلسن وسوليز. انظر: J. A. Nelson, «Wittgenstein's Grammatical Turn», Paper presented at: *Actes du 3ème Symposium Wittgenstein* ([s. l.: s. n.], 1978), et Antonia Soulez, *Wittgenstein et le tournant grammatical* (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

(263) الذي أطلق عليه الباحثون اسم «المنعطف اللساني» لأنّ الفلسفة اتبعت في زمانه =

مركزاً تأسيسيّاً في التمشّي جعله تقريباً أهمّ مفهوم في فلسفته الجديدة إلى حدّ جعل البعض يتحدّثون عن «منعطف نحوي» للإشارة إلى ما يعرف بالمرحلة الثانية. ولكنّ النحو ليس «نحو» النّحاة، فلا يستعمل ل. ف. في **تحقيقات**... مفهوم **النحو** في المعنى العام ولا في المعنى اللساني المعروف إلاّ نادراً، بل غالباً ما نجده عنده مستعملاً في معنى مخصوص - ومع ذلك فضفاض - نستشفّه من استعمالاته المتكرّرة للفظة، يقترب من علم الدلالة أكثر من أي شيء آخر.

ولعلّ ذلك لأنّ النحو يتضمّن لغة من درجة ثانية أو ما يسمّى الماوراء لغوي (Metasprache). إلاّ أنّ ل. ف. لا يعترف بشيء اسمه «ماوراء لغوي»(264). وهو لا يعترف بذلك في **مصنّف**... ولا في

= ما كان يدعو إليه ماوثنر (Mauthner)، أي أن تكون الفلسفة نقداً للغة.

(264) ومع ذلك يسمح باعتبار مستويين، تمثّل في أحدهما اللغة الأشياء، وفي الثاني ألفاظ اللغة نفسها حيث توضع الكلمة بين ظفرين كما يقول: «إن التحدّث عن الفلسفة باستعمال لفظة «فلسفة»، يستوجب وجود فلسفة من درجة أعلى»، بتجاوز عديد من المفارقات. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 121.

مع الملاحظ أنّ هذا الاستعمال غالباً ما ينسب إلى ألفرد تارسكي (A. Tarski) لكنّ فريغه قد استعمل الظفرين لهذا الغرض، أي التمييز بين مستويي تمثيل اللغة. ولا ندري إن كان فعل ذلك قبل غيره أم لا (مع العلم أنّ أوّل من استعمل ما يناسب الظفرين للاستشهاد بأقوال الغير كان بطرس راموس (Petrus Ramus) في القرن السادس عشر في كتابه **جدل** (Dialectique, 1555)، وكان راموس فيلسوفاً كما هو معلوم. أمّا شكلهما الحالي فقد وضعه محترف الطباعة غيّوم (Guillaume) في القرن السابع عشر، حيث كتب فريغه ما كتبه في هذا الموضوع بين سنتي 1923 و1925، لكنّ تارسكي قدّم محاضرته الشهيرة «مفهوم الحقيقة في اللغات الصورية» بلغته البولونيّة سنة 1931 ولم تنشر بالألمانيّة إلاّ سنة 1935 تحت عنوان «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen». يقول فريغه في إحدى مقالاته «إنّ قضايا اللغة المساعدة (Hilfssprache) هي أشياء وقع الحديث عنها في لغة العرض (Darstellungssprache). وينبغي أن أتمكّن من الإشارة إليها في لغة العرض تلك كما لو كانت في مصنّف في علم الفلك، فيشار إلى الكواكب بواسطة أسمائها (Eigennamen) «الزهرة» و«المريخ» فأحصل على الاسم العلم لقضية اللغة المساعدة بوضع القضيّة بين ظفرين». ولكنّه يتحدّث أيضاً عما يوفره الظفران من تغيير قيمة الحقيقة للكلمات حيث لا =

تحقيقات. . .. لأنّه لو كانت هناك إمكانيّة وجود شيء مثل هذا في **مصنّف**. . لناقض البناء بأكمله، ولأمكن قول ما لا يجب السكوت عنه، إذ إنّنا سنمرّ وراء المرآة مثلما مرّت أليس في بلاد العجائب ولأمكن النفاذ إلى ما وراء الشكل المنطقي. أمّا في **تحقيقات**. . . فالحديث عن اللغة لا يعدو أن يكون لعبة لغويّة هو أيضاً وليس لعبة فوقيّة، لأنّ الألفاظ التّي تصف اللغة لا تنتمي إلى درجة أعلى من غيرها، ولا يجعلنا نتوهّم ذلك غير بقايا سعينا إلى التفسير وتقديم الفرضيات المنطقيّة العامّة التّي تستخرج الجوهر من أعماق الإدراك: «نحن نتوهّم أنّ ما كان مميّزاً، عميقاً وجوهرياً في مبحثنا، يكمن في سعيه إلى إدراك جوهر اللّغة، أي الرّاتوب الذي يوجد بين مفاهيم القضيّة واللّفظة والاستنتاج والحقيقة والتجربة، إلخ. [. . .] بينما، في الواقع، إذا كان لألفاظ مثل «لغة» و«تجربة» و«كون» استعمال، فلا بدّ أن يكون في تواضع استعمال الألفاظ مثل «طاولة» و«مصباح»، و«باب»»[(265)]. وما ميلنا إلى اعتبار «لغة» أعلى من لفظة «طاولة» إلاّ نتيجة اعتبارنا اللغة العاديّة قاصرة وأنّها

= يمكن للفظة بين ظفرين أن تشير إلى مدلولها العادي، بل تصبح «رمزاً لرمز» وليس رمزا لشيء. وهو تعريف الماوراء لغوي. انظر: Gottlob Frege: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach, 2 Bd. (Hamburg: Meiner, 1969-1976), Bd. 1: *Nachgelassene Schriften*, p. 281, und «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, no. 100 (1892).

ويتحدّث تارسكي بالذات عن أسماء القضايا التّي يحصل عليها بفضل الظفرين (I.، الفقرة الأولى). بل يعتبر الظفرين مقولة دلاليّة مهمّة تسمح بتجاوز عدّة مفارقات منها مفارقة الكذاب. لكن هل أنّ ل. ف. يجعل الألفاظ في نصّه بين ظفرين ولا يستعملها إلاّ للاستشهاد وليس لوضعها في مستوى ما وراء لغوي؟ يبقى هذا محلّ نقاش لأنّ استعماله لنوعين من العلامات [أي «...» و < . . . >] في *Phil. Unt.* يجعلنا نتساءل فعلاً إن كان ينقد الاستعمال أو الطرح النّظري. مع ذلك يقول بالحرف في *The Big Typescript*: «لا وجود لشيء اسمه ماوراء رياضيات»!. انظر: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 15, para. 109.

(265) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 97.

بحاجة إلى لغة أرقى. وبالتّالي لا وجود لتوافق بين ما يسمّيه «نحواً»، نستعمله بين ظفرين لإخراجه من مستوى استعماله لمستوى آخر وما يسمّيه النحاة وعلماء اللّغة. وحتّى مفهوم الدلالة ليس ماوراء لغوياً، كما أنّه في اعتباره ليس ماوراء منطقياً: «مسألة المعنى والمدلول من المسائل الجوهريّة في الفلسفة. فهل إنّ المدلول فكرة ماوراء ـ منطقية[266]؟ لا»[267]، إذ ليس للنحاة والفلاسفة الهدف نفسه أو المبحث نفسه. وإذا استعمل الفيلسوف النحو التقليدي فإنّه يفصّله إربا ويقطّعه بحسب استعمالات اللغة إلى مفاصل تختلف عن الأنظمة التفسيريّة المسبقة التي يضعها النّحاة[268]. ولا يتفقان، تقريباً، إلاّ في وصف الاستعمالات المختلفة دون اللجوء إلى استعمال لغة غير اللغة العاديّة، أي عندما يصبح من الممكن أن يقول النحوي مثلما يقول لوثر (Luther): «علم اللاهوت هو نحو لفظة «الله»[269]».

يرتبط النحو عند ل. ف. بألفاظ مثل «قواعد»[270] و«لعبة لغويّة» ولا سيّما بلفظة «نظام»، لأنّ النظام هو الحبل الذي يربط بين مختلف مكوّنات اللغة التّي لا توجد بدونه، إذ «تأخذ العلامة (الجملة) معناها في نطاق اللغة أو نظام العلامات الذي تنتمي إليه»، وهذا يعني أنّ زمن

(266) ظهر التفكير الماوراء منطقي (Metalogical Idea) والماوراء رياضي (Metamathematical) مع منهج هيلبارت (Hilbert) البدهي الذي يعتبر النظام ذاته وليس القوانين أو القواعد أو الطروحات الجزئيّة داخل ذلك النظام.

(267) انظر: «Lectures on Philosophy», in: *Ludwig Wittgenstein, Lectures, Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald,* Edited by Alice Ambrose (Oxford: B. Blackwell, 1984), pp. 2 - 40.

سنختصر العنوان في: *Lec. Phil.*

(268) المصدر نفسه.

(269) المصدر نفسه، الفقرة 28.

(270) للتذكير، يماثل ل. ف. في *Phil. Bem.* بين النحو والحساب، انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 2, para. 19.

الذريّة المنطقيّة قد ولّى، فيقول في **الكراسة الزرقاء**: «ليس للرمز حياة خارج النّظام»، فلا وجود للجزء خارج علاقته بالكلّ ولا سبيل إلى جزء يحدّد الكلّ[271]، بل إنّ العلاقات المكوّنة للكل هي التّي تحدد وجود الجزء. ويسري هذا التمثّل للنّظام على جميع مستويات الوصف الفلسفي كما يراه ل. ف. بما فيها آليات اكتساب المعرفة واليقين: «إنّ كلّ تثبت ممّا نعتقده صحيحاً أو خاطئاً يأخذ مكانه بعد ضمن نظام ما»[272]، لأنّك لن تفهم جملة ما لم تفهم لغة، بما أنّه «ليس للجملة معنى إلاّ في نطاق نظام لغويّ...»[273]، فيصبح النحو محور المقاربة الفلسفيّة ويعبّر عن جوهر كلّ شيء ما دام كلّ شيء واضحاً للعيان: «**الجوهر** يُعبَّرُ عنه في النحو»[274]، لأنّ النظام ليس نقطة انطلاقها بل المحيط الحيوي الذي تنمو فيه[275]. ويلتقي النحو والنظام في مستوى الانتظام الذي تعبّر عنه القواعد، أي قواعد اللعبة ـ النّظام وقواعد استعمال اللّغة ـ النحو: لأنّه ليس للكلمة معنى إلاّ في الاستعمال اللّغوي[276]، ولأنّه دون النظام

---

(271) يقيم ل. ف. منطق *Tractatus* على قراءة خاصّة لمبدأ التركيبيّة المنسوب إلى فريغه الذي يعتبر أنّ دلالة الكلّ متعلّقة بدلالة الأجزاء. وهو لا يطرح في الحقيقة إلا إمكانية استنباط دلالة الجزء عند معرفة دلالة الكل.

(272) انظر: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 105.

(273) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 6, para. 84,
حيث يضيف «أنّ فهم قضيّة يعني فهم لغة بأكملها». وأنّ «القضيّة رمز ضمن نظام رموز». وهذا يذكّرنا كذلك بما يقوله الفيلسوف الألماني همبولدت (W. von Humboldt) في:
Humboldt, *Schriften zur Sprache*.

(274) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 371.
يقول ل. ف.: «إنّ ما يرتبط بالجوهر مودع بين الأنماط الاستبداليّة للّغة». ويضيف أنّ الرّياضي هو الذي يخلق **الجوهر**. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 32.

(275) هكذا يقول في: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 105.

(276) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 6, para. 41.

يبقى كلّ ترابط بين الألفاظ ميتاً[277].

وتتحدد أهميّة النحو في الفلسفة في تحديد أهدافها، فليس ممّا يطلب منها في هذه المرحلة إظهار الشكل المنطقي للقضيّة بل وصف التطابق بين القواعد والاستعمال[278] حتّى نتبيّن المواضع التّي وقع فيها الخطأ، أي هل إنَّ ما قيل يكوّن لعبة واردة في ذلك المحيط اللغوي، وبالتالي يكون مفعماً معنى أو أنّه ليس لعبة ويكون بذلك لامعنى. . .؟ يحدِّدُ النحوُ إذاً كيفيّةَ الاستعمال: «كيف استعملت اللفظة؟ ما هو نحوُ اللفظة؟ بالنسبة إليـ[ـه] هما السؤال نفسه»[279]. لكنّ علاقته وصفيّة وليست ملزمة[280] ولا تفسيريّة، وليس النحو حصريّاً أصلاً. كما ليس من مهامّه أن يجرد كلّ الاستعمالات الممكنة: إذا كان مدلول لفظة ما تحدده قواعد استعمالها، فهل هذا يعني أنّ دلالتها تتمثّل في قائمة هذه القواعد؟ لا[281]، بل أن يصف كيف يمتثل الاستعمال للقواعد المتعارف عليها، لأنّ النحو لا يحتوي على مفاجآت بما أنّه لا يوجد أيّ شيء خاف[282]، بل لا نجد في النحو إلاّ بعض التراكب الذي ينتج

---

(277) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 9, para. 124.

(278) يمكن أن يفهم ممّا سبق أنّ القاعدة شرط الاستعمال. وهذا استنتاج يعترض عليه ل. ف. فاستخدام الألفاظ غير مقيّد بالقاعدة. ويمكن وضع القواعد أثناء الاستعمال. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, paras. 62-86.

(279) انظر: «Lectures on Philosophy», para. 3.

يتضارب هنا استعماله للفظة «نحو» مع مدلولها عند اللسانيين إلاّ إذا أخذناها في معنى واسع فضفاض، لأنّ هؤلاء يتحدثون عن نحو التراكيب وليس عن نحو الألفاظ الذي يضطلع به علم الدلالة أو التصريف أو علمُ الأصوات، إلخ.

(280) ومع ذلك، في بعض مراحل تفكيره يقول إنّها كذلك، حين يجعل من النحو ضامن المعنى والحدّ الفاصل بين المعنى واللامعنى، مثلما كان الشكل المنطقي حدّاً فاصلاً في *Tractatus* بين التفكير واللاتفكير: «[قواعد النحو] التّي تقصي توفيقات العلامات التّي لا معنى لها». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 54.

(281) انظر: «Lectures on Philosophy», para. 3.

(282) يقول ل. ف. «يحتوي الواقع على مفاجآت، أمّا النحو فلا». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 5, para. 71.

غموضاً أو إبهاماً يجب طرد سُحُبه حتّى تتضح الرؤية. ومع ذلك فإنّ النحو اعتباطي اعتباطيّة اللغة، فلا هو مرتبط بالواقع ولا هو مبرّر بشكل منطقي، بل هو مرتبط فقط باللغة لذاتها: «نستطيع أن نسمّي قواعد النّحو «اعتباطية» إذا أردنا أن نقول من خلال ذلك إنّ هدف النّحو هو **هدف** اللّغة[283]».

لا يتعلق النحو بالتركيب كما يمكن أن نتوقع بل بالدلالة، فالقواعد النحوية لا تحدد العلاقات بين الألفاظ، كما هو الحال في تعريف وظيفة النحو المتعارف عليها، بل العلاقات بين اللغة والواقع أي ما يناسب (في تعريف مورس[284] مثلاً) علم الدلالة وليس التركيب: «إننا نميل إلى التمييز بين قواعد النحو التي تربط بين اللغة والواقع وتلك التي لا تفعل ذلك[285]». وينبغي أن نتأمّل جيّداً قوله «لا يقول النّحو شيئاً عن الكيفية التي يجب أن تنبني بها اللّغة، حتّى تحقّق الغرض منها، وحتّى تؤثر في الإنسان بطريقة كذا أو كذا. هو يصف استعمال العلامات فقط، دون أن يفسّرها بأيّة طريقة[286]». فنفهم أنّه يجعل مهمّة النحو مرتبطة بصفة مباشرة بالتركيب أو حتى بالتصريف، فكل ما يقوله مرتبط بصناعة المعنى في الاستعمال، إن صح التعبير، لأنّ مفهوم «الاستعمال» يؤدي دوراً محوريّاً في فلسفة المرحلة الثانية. هكذا، أن تفهم مدلول لفظة يعني «أن تعرف الإمكانات النحوية لاستعمالها[287]».

---

(283) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, paras. 497 and 520.

(284) انظر: Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Science; V. 1, no. 2 (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]).

(285) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 4, para. 46.

(286) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 496.

(287) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 10.

2.7 المعنى والمدلول: «المدلول (Bedeutung)! هذه اللفظة العموميّة التّي لا تغيب عن طعام، كما يقال، هي إحدى الألفاظ التّي تتسبّب في كثير من القلاقل الفلسفية»[288] يعلّق ل. ف. على لفظة «مدلول» بالرجوع إلى أصلها في الألمانيّة يقول: «لفظة مدلول «Bedeutung» أصلها في الألمانيّة من «deuten» أي يشير»[289]. ويقول معلّقاً على استعماله هذه اللفظة إنّه أخذها من فلسفة اللغة البدائيّة.

يبدو تأثير فريغه (Frege) واضحاً هنا أيضاً[290]. لقد نشر فريغه، سنة 1892، مقالاً لقي رواجاً كبيراً عنوانه «في المعنى والمرجع» («Über Sinn und Bedeutung»)[291]. لكن ل. ف. يميل مع ذلك إلى التنصل

---

(288) انظر مثلاً: Wittgenstein, *The Blue Book*.

(289) لكن إذا كان «يشير» من ضمن معاني «deuten» (يؤوّل، يفهم، يفسّر، إلخ..) فإنّ المعنى الأصلي للكلمة ليس ما قاله ل. ف. وقد اكتفى بتفكيك الكلمة المركّبة بالفعل إلى سابقة «-be» والجذع الذي يناسب الفعل. ولكنّ للكلمة في الأصل نفس العلاقة التّي بين «أعرب» و«إعراب» ولفظة «عربيّة»، لأنّ بين «Deutsch» و«deuten» علاقة «أعرب» بـ «عربية» من يفهم عمّن يتكلّم اللغة الشعبيّة المتداولة. أليس من الغريب أنّ اللغة الشعبيّة تتسم بالوضوح باعتبارها اللغة المفهومة؟

(290) يعترف فتغنشتاين بعمق هذا التأثير ويؤكّده بصورة مفاجئة في ملاحظة عابرة لكنّها لا تدع مجالاً للتأويل. يقول: «إنّ أسلوب جملي متأثّر بصفة خارقة بفريغه. ولو شئت لبيّنت أنّ هذا التأثير موجود حتّى في المواضع التّي لا يمكن لأيّ أحد أن يتخيّلها»، انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 712.

(291) ظهرت هذه المقاله في مجلّة *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (**مجلّة الفلسفة والنقد الفلسفي**) وترجمت إلى عدّة لغات. ونشرت بالفرنسيّة ضمن كتاب **كتابات في المنطق والفلسفة**، وبالإنجليزية ضمن كتاب **ترجمات من كتابات فريغه الفلسفية**. انظر: Gottlob Frege: «über Sinn und Bedeutung,» et «Sens et dénotation», dans: Gottlob Frege, *Ecrits logique et philosophiques* (Paris: Seuil, 1971; 1977), et «On Sense and Reference,» in: Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Edited by Peter Geach and Max Black; Index prepared by E. D. Klenke, 3rd ed. (Oxford: B. Blackwell, 1952).

من هذه التبعية. لقد رأينا أنّ المدلول لم يعد يناسب بالضرورة المرجع (denotatum) كما يراه فريغه بل وسّعه إلى كلّ ما يدلّ عليه اللفظ.

لذلك لا نجد عند ل. ف. هذه المقابلة بين «Sinn» و«Bedeutung» كما هي بالضبط عند فريغه لأنّه أدخل عليها تحويرات جوهريّة تظهر بوضوح كبير خاصّة في **تحقيقات**...، فقد أسس ل. ف. للمعنى والمدلول نظريّة متكاملة تقترب أكثر من الاهتمامات اللسانيّة[292]، منها ممّا رسمه فريغه في مقاله التأسيسي. وفيما يعتبر فريغه أنّ المعنى هو صيغة تقديم الشيء، أي أنّه موجود في شكل القضية بينما المدلول هو قيمة حقيقتها، يرى ل. ف. أنّ الفرق بين المعنى والمدلول يمكن أن يفهم في هذه الصيغة التطبيقيّة: بإمكاننا أن نستعمل أو أن نفهم **معنى** عبارات أو جمل أو قضايا دون أن نتبيّن ما هو **مدلولها**، فالمعنى في الاستعمال، وقد يكون وليد الترويض (مثلما نروّض دابّة على الحرث أو على فعل شيء ما)، بينما يتطلّب المدلول معرفة بعلاقات أخرى. وتلك مرتبطة مثلاً بدلالة الأسماء الأعلام حيث إنّ مدلول القضيّة يناسب ما صدقت عليه الأسماء الأعلام. بينما يعتبر ل. ف. أنّ قيمة الحقيقة المرتبطة بالقضيّة موجودة بداخلها ولا يأتيها من خارجها، أي أنّها متعلقة بمعناها باعتبارها بنية منطقيّة وليست علاقة ممكنة بين قول وشيء. لنقل بصورة أوضح أنّ اتجاه ل. ف. يميل أكثر إلى ما نعرفه اليوم بعلم الدلالة المفهومي (Intensional Semantics) وأنّ دلالة فريغه ماصدقيّة (Extensional Semantics)[293]، فبينما يقيم فريغه منطقه على

---

(292) يجدر هنا أن نلاحظ أنّ اللساني الفرنسي إميل بنفنيست (E. Benveniste) يجذّر هذا التقابل ويجعله من المكوّنات الأساسيّة لاشتغال الرمز اللغوي. انظر: Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols. (Paris: Minuit, 1969).

(293) يعتبر فتغنشتاين أنّه بالإمكان تمثيل الكون بقضايا متعدّدة دون اللجوء إلى الأسماء الأعلام باعتبار أنّ الكون يقوم على علاقات يمكن وصفها دون أن تكون هناك ضرورة للإشارة إليها.

العلاقة بين الاسم والمسمّى يعتبر ل. ف. أنّ العلاقة الدلاليّة موجودة في استعمال القضيّة: «إنّ استعمال العلامة هو دلالتها»، لأنّ «مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللّغة[294]»، ثمّ في نحو القضيّة: «إنّ العلاقة التي ينبغي أن لا تكون سببيّة أو تجريبيّة[295]، بل أكثر تصلّباً وتشدّداً، نعم، متصلبة لدرجة أنّ أحد الطرفين هو بعدُ الآخر، تكون دائماً علاقة داخل النحو»[296]. وفي حين يعتبر فريغه أنّ معنى القضيّة مستقلّ عن قيمة الحقيقة بينما دلالتها مرتبطة بها ارتباطاً، يعتبر فتغنشتاين أنّ معنى القضيّة ليس مرتبطاً بدوره بقيمة الحقيقة بل بنحو القضيّة (أو لنقل ليبيّن أهمية علاقتها بـ «بنية القضيّة»؛ حتّى إنّه لا يعتبر من الواقع إلاّ ما كانت له بنية عامّة مثل الزمان والمكان والألوان والأصوات، أي كلّ ما كان له وجود منطقي وليس وليد الملاحظة التجريبيّة)، بل إنّ ل. ف. يضفي على الدلالة بعداً تداولياً غير منتظر، لكنّه يفصلها نهائياً عن فريغه عندما يجعل الدلالة صراحة من المواضعة، دون الاختفاء وراء إبهام الاستعمال: «ينبغي أن لا تنسوا أبداً أنّه ليس للألفاظ إلاّ الدلالات التّي أعطيتموها لها، وهذه المعاني وقع اكتسابها من تفسيراتنا»[297]. ونلاحظ توجّه ل. ف. للانفصال عن نظريّة فريغه منذ **يوميّات 1914 ـ 1916**

(294) انظر: الجملة الأولى من: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, annex no. 1, para.17,
والثانية من: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 43.

(295) على أنّه سيتخلّى في ما بعد عن مواقفه المتصلّبة ويعترف بقيمة التجربة في الاستقراء مثلاً. فقد تطوّرت نظرته بموجب ذلك نحو الأخذ بعين الاعتبار الأحداث أكثر من القضايا وبنية القضايا. انظر مثلاً: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*.

(296) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 128.

(297) انظر: Wittgenstein, *The Blue Book*.
ويقول في الكتاب نفسه إننا نرى أنّ الخلط مأتاه أنّنا لا نفرّق بين مدلول الألفاظ والحالة النفسيّة للمستعمل والدور الذي يلعبه في نظام لغوي معيّن. وهذا يعني أنّ السيميائيّة التّي يميل إليها ل. ف. أقرب إلى التداوليّة الأمريكيّة منها إلى نظريّة دي سوسير.

حيث يعتبر أنّه يمكن تحديد معنى القضيّة دون اللجوء إلى علاقتها مع الواقع. وبينما يشبّه فريغه المعنى بالصورة المرئيّة لنجم ساطع والمدلول بالنجم نفسه باعتباره جسماً مجسّداً، يردّ عليه ل. ف. بالقول إنّ الاسم ليس صورة مرئيّة من المسمّى، فإذا كان الكرسي والشجرة مكوّنين من أجزاء «فهل أنّ الصورة المرئيّة التّي تحصل لي عن هذه الشجرة وعن هذا الكرسي مكوّنة من أجزاء؟»[298]. لكنّ ل. ف. يقيّد بعض الشيء ما جاء في كتاباته السابقة بألا يجعل المدلول ممكن التحديد انطلاقاً من بنية القضيّة ما لم يعرف بعدُ المحيط (أو الجو أو السياق) الذي استعملت فيه القضيّة. . . لنقل باختصار داخل «لعبة لغويّة» معيّنة، إذ يمكن أن نفهم اللعب هكذا: «اللّعب هو تحريك أشياء في مجال ما، بحسب قوانين معيّنة...»[299]، أو بالأحرى هكذا: «سأسمي كذلك «لعبة لغويّة» الكلّ الذي تكوّنه اللّغة والأعمال التّي تنضوي تحتها»[300] أو حتّى إنّ «على اللّفظة «**لعبة لغوية**» أن تبرز أنّ تكلُّم لغة ما يعدّ عملاً أو شكل حياة».[301] بهذه الطريقة تأخذ استعارة اللعب اللغوي الذي استعمله ل. ف. أوّل مرّة في **الكراسة الزرقاء** (*The Blue Book*) ثمّ بإسهاب في **الكراسة البنيّة** (*The Brown Book*) امتداداً يجعل منها على الأقلّ الحد الفاصل بين فريغه ول. ف.، وبالأخصّ مكوّناً من مكوّنات فلسفته اللغويّة التّي لا يمكن استيعابها دون فهم الدور الذي تؤدّيه فيها. ولكنّ هذا التوسّع في وظيفة الألعاب اللغويّة ينبغي ألا يخفي تقييداً مهمّاً أدخله فتغنشتاين، فإذا كان المدلول هو الاستعمال فإنّ فهم معنى القضيّة مرتبط بفهم مسبق لأنّ من لا يفهم لغتنا لا يمكنه أن يلعب ألعابنا اللغويّة[302]. وكذلك لأنّ سوء الفهم يتربّص بنا وسيربك قواعد اللعبة.

---

(298) انظر مثلاً: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 47.

(299) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 3.

(300) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 7.

(301) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 23.

(302) فتكون بذلك حدود لغتنا هي حدود كوننا.

لأجل كلّ ما سبق يجب أن نعتبر أنّ **تحقيقات**.. لا يمثّل قطيعة مع **مصنّف**.. ولا يمثّل تواصلاً بالمعنى العادي وإنّما تأصيلاً، ربّما بأساليب مختلفة، لما جاء في الكتاب الأوّل.

يبدو بحسب هاليت (Hallett) كما ذكره سافيني (Savigny)[303] أنّ ل. ف. يخصّص «معنى» (Sinn) للفظة و«مدلول» (Bedeutung) للجملة أو القضيّة[304]. وهذا يعني أنّ ل. ف. يطرح أنّ فهم لفظة من الألفاظ يقتضي معرفة مدلولها وفهم جملة أو قضيّة يقتضي معرفة معناها. ولكنّ هذا تعميم غير دقيق كما سنرى من خلال نصّنا، مع العلم أنّه لا يمثّل كل من اللفظة، من جهة، والجملة والقضيّة، من جهة أخرى، حدود العناصر التّي يمكن أن تؤوّل، لأنّنا نجد بعداً ثالثاً يتمثّل في العبارات والتراكيب ومجموعات الألفاظ التّي يتعامل معها ل. ف. دون انتظام. إضافة إلى ذلك يتضمّن هذا الطرح تعريفاً لمعنى القضايا أو الجمل باعتباره مكوّناً من مجموع دلالات الألفاظ[305] لأنّ ل. ف. يعتبر منذ **مصنّف**.. .أنّ معنى الجملة أو القضيّة مكوّن بحسب «المبدأ التركيبي»[306] المنسوب إلى فريغه.

لهذا القول نسبة عالية من الصواب، إلاّ أنّنا لا نستطيع أن نقبل به في المطلق، لأنّه استعمل على الأقلّ في مناسبة واحدة لفظة «دلالة»

---

(303) انظر: Erike von Savigny, «Sprachspiele und Lebensformen: woher kommt die Bedeutung?,» in: *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, Herausgegeben von Erike von Savigny, klassiker Auslegen; Bd. 13 (Berlin: Akademie Verlag, 1998).

(304) «Wittgenstein benutz ziemlich durchgehend für Wörter das Wort "Bedeutung" und für Sätze das Wort "Sinn"».

(305) هذا مع الملاحظة أنّ القارئ يمكنه أن يتأكّد من الاستعمال كما جاء في النصّ الأصلي لأنّنا حرصنا على ترجمة «Bedeutung» دائماً بـ «دلالة» أو «مدلول» و«Sinn» دائماً بـ «معنى».

(306) انظر آنفاً ما قلناه حول هذا المبدأ.

وهو يتحدّث عن الجملة: «ألا تحمل الجملة بداخلها كامل دلالتها؟»[307]. فهل هو من باب اعتبار الجملة هنا عنصراً مفرداً كأنّه كلمة لها مدلول أم هو سهوٌ لا مبرر له؟ ربّما! لكنّه في المقابل لا يستعمل «معنى» أبداً وهو يتحدث عن الكلمة المفردة.

3.7. الشبه العائلي: تعتبر درجة الدقّة من درجة دقّة المعايير وضبط حدودها. هكذا يقول المنطق الذي لا يعترف بأنصاف الحلول ويسعى إلى طرد شبه البديهي: ويصبح عندها «[...] من اللاّفت أن باحثاً في دقّة فريغه (Frege) يلتجئ إلى اعتبار درجة البداهة معياراً للقضيّة المنطقيّة»[308]. ولكنّ ل. ف. يتجاوز هذا الإشكال في المرحلة الثانية. لا سبيل إلى التجربة ولا إلى درجات البداهة للتمييز بين قضايا المنطق والفيزياء، مثلاً. إنّ ما يحدّد طبيعة القضايا هو قواعد النحو التّي تتطابق مع الأوّل [أي المنطق] ولا تتطابق مع الثاني [أي الفيزياء][309]. هل نتخلّى بذلك عن المعايير للالتزام بالعوارض فقط؟ لا، بل لن نكتفي بأحدهما ـ لأنّه من الوهم الاتكاء على سبب واحد في تفسير المظاهر[310] ـ حتّى وإن كان من الصعب التمييز بينهما: «إنّ التّأرجح في النحو بين المعايير والعوارض يوهم بوجود العوارض فقط دون المعايير»[311]، فالعوارض تعرّفنا الظواهر بالتجربة والمعايير تقيسها وتحددها.

ولكن، ما هو سبيلنا إلى المعايير والعوارض في هذا التأرجح

---

(307) انظر: «Trug der Satz nicht seine ganze Bedeutung in sich?,» in: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 540.

(308) انظر: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, para. 6.1271.

(309) انظر: «Lectures on Philosophy», para. 3.

(310) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 30.

(311) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 354.

والإبهام إذا كان مدلول اللفظة مقترناً باستعمالها في الجملة أو القضيّة التّي تحدّدها قواعد نحو هذا الاستعمال؟ يصبح من الواجب إذاً إمّا أن نحدّد النحو أو أن نعطي قائمة بكلّ الاستعمالات الممكنة (أو غير الممكنة) حتّى نبينّ حدود المعنى. أمّا في ما يخصّ السؤال الأوّل فإنّه لا وجود لشيء اسمه نحو شامل. وأمّا عن الثاني فلا سبيل إلى جدول يضمّ كلّ الاستعمالات لأنّها ببساطة «لا تحصى» وتتغيّر عبر الزمن فتبلى القديمة وتظهر أخرى جديدة.

كلّ هذا مرتبط كما يقول ل. ف. ببحثنا عن التفسير وبالتالي عن التعميم، بينما تمثّل فلسفته دعوة صريحة للتخلّي عن المطلق والعام والاهتمام بالنسبي والخاص[312]. المثال خير من القانون والحالة أحسن من القاعدة، وتعدد الأمثلة يحرّك إلى التخلّي عن الجزميّة والوثوقيّة وبالتالي إلى التخلي عن الدغمائيّة المنغلقة. ومن يبحث عن «الشكل العام للقضايا»[313] لن يجده في قضيّة واحدة بل فيها كلّها مجتمعة: «لقد تحدّثت عن كلّ أصناف الألعاب اللّغويّة ولكن لم تقل حتّى الآن ما هو جوهر اللّعب اللّغوي وكذلك ما هو جوهر اللّغة؛ ما هو الشيء المشترك بين كلّ هذه الأعمال وما الذي يجعل منها لغة أو جزءاً من لغة؟»[314] فتعدّد الألعاب وأصنافها وتأكيد ل. ف. وجود ألعاب لغويّة لا تحصى

---

(312) لكن كيف نوفّق بين رفضه التعميم ودعوته إلى النظرة الشموليّة؟ لا وجود لتناقض هنا. إنّ النظرية التّي تسعى إلى التعميم لا تعني بالضرورة أنّ لها نظرة شموليّة على الكون من خلال تحليل الأمثلة باعتبارها حالات خاصّة. وقد لا تكون نظرت إلاّ في حالة واحدة جعلتها تصدق على كلّ الحالات (من يقوم بفحص مثلث ثم يجري على كل المثلثات حكمه عليه كطبيب فحص شخصاً وقرر أن لكل الأشخاص المرض نفسه). كذلك الشمولية التّي تحاول أن ترى لا أن تطبق قوانين منطقية مطلقة يمكنها أن تصف بأكثر وضوح رؤية دون الحاجة إلى تفسير استقرائي للعلاقات التّي تربط بين الأحداث.

(313) كان السؤال الأهمّ في *Tractatus* «ما هي القضيّة؟»، وقد أجاب عنه (في الفقرة 4.5) وهو يذكّر به في *Phil. Unt.* بقوله: «يكون الشّكل العام للقضية: إنّ الأمر كذا وكذا». (الفقرة 114).

(314) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 65.

يجعل طرح السؤال يتعلق بحدود اللغة. أي شيء سنقول عنه إنّه «ليس لعبة لغويّة» وبالتالي إنّه «ليس لغة»؟ أيّ شيء سيغيب فيه هذا القسم المشترك الذي يجعل من اللعبة اللغويّة لعبة لغويّة ومن اللغة لغةً؟ سيجيبنا ل. ف. بأنّ هذا السؤال «لامعنى» وكذلك يقول عن السؤال الذي تطرحه معضلة «السّوريت» أو كومة الرمل[315]، لأنّ جواباً من هذا القبيل يضعنا في مجال منطق محدد يحكمه مبدأ الثالث المرفوع، بينما تقوم فلسفة المرحلة التّي تلي **مصنّف**.. على اعتبار التناقض غير مميت حتّى في الرياضيّات. وفي المقابل يؤسّس كتاب **تحقيقات**.. لمنطق الإبهام الذي لا يبحث عن إقامة حدود صارمة بين المفاهيم: «لنعترف أنّ ما نسمّيه «قضيّة» وما نسمّيه «لغة»، ليست الوحدات الشكليّة التّي كنت أتصوّرها وإنّما عائلة أشكال متصاهرة أو تكاد تنتسب الواحدة إلى الأخرى بدرجات مختلفة. ولكن ماذا عن المنطق الآن؟ هنا يبدو وكأنّ صرامته قد تفكّكت. ـ لكن ألا يذهب كلّه أدراج الرّياح في هذه الحالة؟ ـ كيف يمكن بالفعل أن يَفقد المنطق صرامته؟ لن يكون ذلك بالطبع بالتخفيض من درجة صرامته»[316]. أمّا عن حدود المعنى وبالتالي ما يسمّيه لغة، فإنّنا نرى إطلالة البديل في قوله: «[...] عوض أن أبيّن ما هو الشيء المشترك بين كلّ ما نسمّيه لغةً، فإنّي أقول إنّه ليس لهذه الظّواهر شيء مشترك من شأنه أن يجعلنا نستعمل على أساسه اللفظة نفسها. ـ لكنّها **مرتبطة** الواحدة بالأخرى بطرق عديدة ومختلفة. وبفضل القرابة أو صلة النّسب فإنّنا نسمّيها كلّها «لغة»[317]. بهذا تترك المعايير بعض أهميتها وتتخلّى عنها لفائدة مفهوم جديد هو مفهوم «الشبه العائلي»[318].

---

(315) انظر: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 3, para. 34.

(316) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 108.

(317) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 65.

(318) ماذا سنعتبر ما يقوله في: المصدر نفسه، الفقرة 71. «يمكن القول إنّ الحدود =

ينفي ل. ف. إذاً أن يكون هناك قاسم مشتركٌ يقوم على أساسه «الشبه العائلي» الذي يربط بين ما يمثّل مجموعة ما، فيكتفي بجعل الواصل الوحيد ارتباط القرابة. ولكنّه ما يلبث أن يعود إلى الحديث عن السمات والقاسم المشترك: «**لا بدّ** أن يكون بينها شيء مشترك وإلاّ لما سمّيناها «ألعاباً»[319] ثمّ: «للتعبير عن هذا التّناظر، لا يمكن أن أجد عبارة أفضل من «شبه عائلي»، لأنّ أنواع الشبه التّي توجد بين أفراد العائلة تتراكب وتتقاطع بالطريقة نفسها: البنية، قسمات الوجه، لون العينين، طريقة المشي، المزاح، إلخ، إلخ. فأقول: تكوّن «الألعاب» عائلة»[320]، لكن دون أن يقول بوجود شيء واحد يربط بين المجموعة العائليّة أو بوجود جوهر ثابت يجمعها. وهو ما جعل بعض الباحثين[321] يتجادلون في ما إذا كان المفهوم قائماً على الاشتراك في مجموعة دنيا من السمات أو على تاريخها الطبيعي باعتبارها عائلة. تنقسم الفرضيّة الأولى إلى قراءتين: ما يسمّى بالقراءة القويّة للفرضيّة[322] والقراءة الضعيفة للفرضيّة[323]. وتقوم كلتا القراءتين على احتساب السمات المشتركة، فبينما يعتبر المدافعون عن الفرضيّة الضعيفة أنّ الشبه العائلي يحصل

= المحيطة بمفهوم «اللّعب» غير واضحة المعالم- . «لكن هل إنّ مفهوماً غير واضح المعالم هو حقّاً **مفهوم؟**» هل إنّ صورة شمسيّة مبهمة، مشوّشة، هي صورة كاملة لشخص ما؟ هل بالإمكان أن نستفيد دائماً من استبدال صورة واضحة بصورة مشوّشة؟ أليست الصورة المشوّشة في الغالب هي ما نريد فعلاً؟» هل هو نوع من النقد الذاتي أو العود إلى البدء أو تقليب جوانب الوهن في المفهوم الجديد، أو الردّ مسبقاً على نقد محتمل أو التعبير عن ميل شخصي؟ ربّما كلّ هذا في آن وربّما كان لأمر آخر لم نفقهه.

(319) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 66.

(320) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 67.

(321) انظر: مقال فنّربارغ: «مفهوم "الشبه العائلي" في فلسفة المرحلة الثانية عند فتغنشتاين»: H. Wennerberg, «Der Begriff der Familieähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie», in: *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen.*

(322) المصدر نفسه، «die stärkere Lesart der Theorie».

(323) انظر: «die schwächere Lesart der Theorie»، في: المصدر نفسه، ص 44ـ45.

بالاشتراك في سمة على الأقلّ، يقول أصحاب الفرضيّة الثانية إنّ الشبه العائلي يحصل في غياب سمة من السمات، ويحتجّون بأنّ ل. ف. تحدّث في كلّ مرّة عن سمة واحدة تغيب من لعبة معيّنة: بأنّ الضامّة ليس فيها تبادل القطع وأنّ لعبة السوليتار ليس فيها تنافس إلخ. ولكنّنا نميل إلى اعتبار القضيّة من النّاحية التّاريخيّة، معتبرين مفهوم «الشبه العائلي» من أسس منطق الإبهام، ولا سبيل إلى حساب دقيق، معيارُ تحديد الفوارق فيه حضور أو غياب سمة من السمات. ونقول ـ متفقين في ذلك مع فنّربارغ (Wennerberg) ـ بوجوب اعتبار المفهوم من وجهة نظر منطق الإبهام والغموض[324] واعتباره من منظور زمانيّ وليس من منظور آنيّ فقط. وإلاّ فكيف سنفهم تغيّر الألعاب عبر الزمن (التّي تظهر منها والتي تبلى)؟ ألا يشير إلى اضطراب التعريفات العلميّة بقوله: «ما نعتبره اليوم ظواهر ملازمة للظّاهرة «ظ» سوف نستعملها غداً لتعريف < ظ >»[325]، بمعنى أنّ ما نعتبره اليوم عوارض سنعتبره غداً معايير[326]. هكذا لا يكون التواضع إلاّ عبر التوافق الزّماني يحكمه الزمان والمكان فنعود بذلك إلى «التاريخ الطبيعي»[327]، لأنّنا في سعينا للإجابة عن السؤال حول ماهيّة اللغة: «نتحدّث عن الظّاهرة اللّغويّة المكانيّة والزّمانيّة وليس عن لاشيء خارج المكان والزمان»[328]. هذا يعني ببساطة أنّ مفهوم «الإبهام» ليس جامداً ثابتاً، بل هو متحرّك له ديناميكية الزمان وتزامن المكان.

---

(324) «Familienbegriff notwendig vag sein muss» أي ينبغي أن يكون مفهوم «شبه عائلي» مبهماً.

(325) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 79.

(326) وإذا تغيرت المعايير، كما يقول، تغيرت المفاهيم.

(327) وبما أنّ المنطق لا يمكنه أن يجاري هذه النظرة الزّمانيّة «لكنّ المنطق لا يستطيع الاضطلاع بالتاريخ الطبيعي لاستعمال لفظ من الألفاظ» فلا بدّ من مكون ديناميكي يتمّمه أو يكون بديلاً يشغل وظيفته. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 13.

(328) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 108.

لكن يبقى أن نعرف ما هو امتداد هذا المفهوم، أي ما هي الأشياء التّي يعنيها مفهوم الشبه العائلي؟ لا وجود لشيء معيّن (مع أنّ أغلب المفاهيم المعنيّة في **تحقيقات**... نفسيّة، سيكولوجيّة) لأنّ ذلك يدخلنا في مطلق معايير التمييز بينما يؤكّد المفهوم ذاته على نسبيّة الأشياء. ولكن، هل هذه النسبيّة «مطلقة»؟ لو كانت هذه النسبيّة اعتباطيّة تماماً لأدّى ذلك إلى ما يسمّيه ل. ف. «تلاشي المعنى»[329]، لأنّه لا بدّ عند وجود العوارض (Symptomen) من بعض «التعبير المستقل»[330] وإلاّ أصبح مفهوم «العارض» نفسه عديم المعنى[331]. هل نحن إزاء تفكير دائري أو إزاء مفهوم عديم الجدوى لأنّه اعتباطي تماماً؟ لا هذا ولا ذاك. **أوّلاً**، لأنّ إبهام المفاهيم لم يمنعنا أبداً من استعمالها، بل إنّ اعتباطيّة الرموز اللغويّة حرّرتها من القيود وجعلتها أكثر نجاعة[332]. ثانياً لأنّه تبقى هناك دائماً إمكانية الرّجوع إلى نموذج[333] (محلّ توافق المجموعة اللغويّة، في مكان وزمان محدّدين) نعتبر بموجبه درجات انتماء الأشياء إلى العائلة بحسب ابتعادها أو قربها من هذا النموذج. بذلك يمكنني من خلال وصفي لأشياء مختلفة تنتمي إلى حلقة الشبه مع

---

(329) انظر: المصدر نفسه، ج 2.

(330) هذا يعني بعبارة أخرى «كيف ستتمكّن من معرفته؟».

(331) انظر: «Lectures on Philosophy», para. 31.

(332) وهو طرح تداولي حاولنا أن نركّز عليه بربطه مع مفهوم «عدم اكتمال» الرمز اللغوي في كتابنا: **بلاغة المواقف الحملية** في بناء متواز مع نظريّة عدم اكتمال النظريات الرياضيّة التّي برهن عليها غودال (Gödel). انظر: Bannour, *Rhétorique des attitudes Propositionnelles: De la nature du signe aux frontières du sens.*

مع الملاحظ أنّ ل. ف. يعترض على هذه النظرية: «لا يمكن أن تكون الرياضيات غير مكتملة، مثلما لا يمكن أن يكون المعنى غير مكتمل». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 158.

(333) لا يفترض بالضرورة أن يكون النموذج مثاليّا (الأخضر الخالص، أو اللعبة المثاليّة، إلخ) لأنّ ذلك يدخلنا من جديد في متاهات تعريف المثالي والدقيق ويعيدنا إلى نقطة الصفر. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 73.

النموذج أن أبيّن درجات انتمائها أو وقوعها خارج هذه العائلة. رغم «قلّة صرامة» هذه العوارض، مقابلة بالمعايير التّي يصبو المنطق إلى إرسائها ولا ينجح في ذلك، فإنّنا لا نملك إلاّ أن نقرّ بـ «واقعيّة» هذا الطرح.

ولا ندري بدقّة ما هي درجة تأثير فتغنشتاين في تطوّر النظريّة الطّرازيّة[334]، في علم النفس[335] وما يعرف اليوم بعلم الدلالة الطرازيّة إلاّ أنّ هذه النّظريّة تقدّم هذا الطرح بالذات[336]. ولكنّ أثر **تحقيقات**... وفلسفة ل. ف. ليست غائبة عن تسلسل التأثير لأنّ من أوّل من قدّم نظريّة «الطراز» (Theory of Stereotypes) المعروفة كذلك باسم «الأجناس الطبيعيّة» (Natural Kinds) كان بوتنام (H. Putnam) الذي لا يخفي تأثّره بفتغنشتاين، بل يؤكّد أنّه يفكّر في سياق ما طرحه فيلسوفنا. ويعتبر بوتنام[337]، مثل ل. ف.، أنّ المعنى لا يوجد في رأس المتكلّم[338]، بل أنّ المعنى قضيّة كلّ المجموعة اللغويّة، فيركّز على الطبيعة الاجتماعية للرمز اللغوي وعلى تقاسم الأدوار في العمل اللغوي من خلال التواضع المردف لكلّ عنصر من عناصر الاستعمال. لذلك ينبغي، كي نقرّر إن كان «ماء» ينتمي إلى عائلة «السوائل»، وإن كان

(334) مع الملاحظ أنّ لفظة «Muster» التّي يستعملها ل. ف. قد جعلنا لها مقابلاً عربيّاً «نموذج» لكن يمكن ترجمتها كذلك بـ «طراز».

(335) مثلما أنّ أغلب الأمثلة التّي يقدّمها ل. ف. نفسيّة.

(336) تطرح هذه النّظريّة بالفعل مفهوم «الشبه العائلي» والنموذج المثالي، وتتبنّى منهجية التعرف على عناصر المجموعة بالمنهج نفسه الذي قدمه ل. ف. في *Phil. Unt.*.

(337) انظر: Hilary Putnam, *Philosophy of Logic*, Harper Essays in Philosophy (New York: Harper and Row, [1971]).

انظر أيضاً التحليل المخصّص لهذه النّظريّة في كتابنا: Bannour, *Rhétorique des attitudes Propositionnelles: De la nature du signe aux frontières du sens*, pp. 564-566.

(338) هذا الموقف لا يعدو في الحقيقة أن يكون تجذيراً للنظريّة «البيئيّة» مثلما وضعها هايديغر (Heidegger)، وهو كذلك موقف كواين (W. von Orman Quine).

«برتقال» ينتمي إلى عائلة «الحوامض»، أن نقدّم وصفاً نموذجياً لهذا الجنس يتواضع عليه (أي يحظى بتوافق) أفراد المجموعة اللغويّة.

4.7. «شكل حياة»: يعود مفهوم «شكل حياة»، في أماكن متفرّقة من **تحقيقات**...[339]. وهو على ما يبدو مرتبط وثيق الارتباط بمفهوم «اللعب اللغوي» باعتباره محكوماً بقوانين الاستعمال وقواعد التصرّف مثل تلك التّي تنظم الحياة الاجتماعية: «في هذا المقام، على اللّفظة «**لعبة** لغوية» أن تبرز أنّ تكلُّم لغة ما يعدّ عملاً أو شكل حياة»[340]. إذا كانت اللعبة اللغويّة عملاً لغويّاً فإنّه يفترض أن يجري عليها ما يجري على الأعمال اللغويّة من شروط إنجازها في محيط معيّن بمقاصد معيّنة ومواضعات محدّدة إلخ. وإذا كان من الطبيعيّ أن يفترض الحديث عن اللغة الحديث بطريقة أو بأخرى بمظاهر تحكمها القوانين الاجتماعية: «أن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة»[341] - إذ إنّه من الثابت أنّ أصناف الحيوان التي ترتب حياتها داخل نظام اجتماعي تطوّر لغة للتواصل[342]- فإنّ اللعبة، بحكم أنها لا تكون لعبة إلاّ إذا احتكمت إلى قواعد مهما كانت بسيطة أو حتّى متناقضة، تضفي بدورها صفة المؤسّسة الاجتماعية على اللغة. ولّما كانت «طريقة تصرّف البشر العامّة هي النّظام المرجعي الذي نؤوّل بواسطته لغة مجهولة

(339) يعود هذا المفهوم 3 مرات في الجزء الأوّل ومرتين في الجزء الثاني، حيث يضاف إلى العبارة مرّة صفة الجمع ومرّة صفة التعقيد «الشكل المعقّد من الحياة» (komplizierte Lebensform).

(340) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 23.

(341) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 19.

(342) يقول: «ليس الاعتقاد في انفراد الإنسان باللّغة سوى «أسطورة» قامت على توهّمات نحويّة». لذلك لا يمكن أن يعني بـ «شكل حياة» العنصر البشري وحده، بل كلّ كائن ينتمي إلى مجموعة حياتيّة لها نظام اجتماعيّ يحدد نوعاً من التواصل اللغوي. انظر: المصدر نفسه، الفقرة 110.

لدينا»[343]، فإنّ شكل الحياة الذي ترتبط به ألعابنا اللغويّة هو المجتمع البشري، فتختلف الألعاب اللغويّة بحسب اختلاف الثقافات[344] والمحيط الطبيعي والزمان والعلاقات الاجتماعية وقواعد التصرّف عامّة. وبينما نتمثّل اختلاف الثقافات آنياً، وكذلك مكانياً مع تغيير المحيط، فإنّنا لا نتمثّل ما يعنيه مفهوم الحياة إلاّ زمانياً حيث إنَّ الألعاب اللغويّة منضوية في خطّ زماني يحكم تغييرها وبالتالي اختلافها أو تواصلها: «إنّ أصنافاً جديدة من اللّغات وألعاباً لغوية جديدة، إن أمكن القول، تظهر للوجود وأخرى تبلى وتنسى»[345]. وهذا يتطلّب ذاكرة اجتماعيّة، إنسانيّة أكانت أم حيوانيّة، لا تكون على كلّ حال إلاّ شكلاً من أشكال الحياة، فلا تكون اللغة إلاّ مقترنة بشكل حياة، لا لأنّ اللّغة تواضع بين مستعمليها يتطوّر عبر الزمن بحسب الحاجة والمحيط، بل لأنّ غرض اللغة هو ذاته مؤسّسة لا تنجز على انفراد ولو مرّة واحدة. هذا التّعالق بين اللّغة والمؤسّسة الاجتماعية يجعل الحالات النظريّة التّي يخضعها ل. ف. للدرس ضمن التداوليّة اللّسانيّة. وما اللجوء إلى أمثلة الأوامر والأسئلة إلاّ لإخراج اللغة من اعتبارها وسيلة إخبار وتواصل فحسب، بينما هي فعل وعمل وممارسة اجتماعيّة. بهذا تأخذ عبارة «اللغة نظام أنظمة» معنى ثانياً في **تحقيقات**... حيث تتداخل علاقات الاحتواء بين المجتمع وشكل الحياة واللغة بكونها أنظمة قواعد وقوانين، فلا وجود لفهم متبادل خارج تجربة المجموعة اللغويّة المتشكّلة في «شكل الحياة».

ويرتبط مفهوم «شكل حياة» بالزمان[346]، وحجّتنا في ذلك أنّ

---

(343) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 206.

(344) انظر كيف يستشهد ل. ف. بكثرة بقبائل (تعود العبارة «لنفترض أنّ قبيلة...» على طريقة جان جاك روسو) لها تصرّفات وعادات غير تلك التّي يعرفها المتأمّل في الألعاب اللغويّة المألوفة لديه.

(345) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 23.

(346) وهذا متناغم كذلك مع نظرته الزّمانيّة، غير الآنيّة، للألعاب اللغويّة.

اللغة تحدد «تاريخنا الطبيعي»[347] مثل الأكل والمشي واللعب، فإذا كان للحيوان «تاريخ طبيعي» مخالف كانت له استعمالات مخالفة للألفاظ وبالتالي معاني مغايرة، لأنّ الدلالات ليست الاستعمال بالمعنى التام بل الطريقة التي يتدخل بها الاستعمال في حياتنا[348]. ولن نفهم كائناً آخر أو حيواناً ما[349]، حتّى ولو كان يتكلّم، وربّما لن يفهمنا كذلك، فيكون الاستنتاج الطبيعي إذاً أنّنا عندما نتصوّر لغة فإنّما نتصوّر «شكل حياة»[350]. ولكن، لا تمرّ الأمور دون تعقيد لأنّ ل. ف. يعطي للجزء من المفهوم ما يعطيه للكلّ، عندما يجعل من «شكل الحياة» فعلاً أو عملاً مثل تكلّم اللغة: «على اللّفظة «**لعبة لغوية**» أن تبرز أنّ تكلُّم لغة ما يعدّ عملاً أو شكل حياة». ألا يدفعنا هذا الاستعمال إلى التأمل في المعنى الاستعاري للحياة، أي الديناميكيّة والتحرّك والتغير الذي نجده في لفظة «حيويّة»[351]، والذي تعبّر عنه الألمانيّة بالصيغة «lebendig»، أي ملؤه الحياة، بمعنى نشط، متحرّك؟

لكننا عندما نجعل كل هذه المفاهيم تترابط ترابطاً نجد حاصلاً

---

(347) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 25. إذا قارنّا بين مفهوم «الشبه العائلي» ومفهوم «التاريخ الطبيعي» فإنّنا نحصل على مفهوم رائج الاستعمال في الأنثروبولوجيا أو علم الإناسة، أعني به «الشعبة في تصنيف الحيوانات» (phylum). انظر كذلك وجه العلاقة بين «التاريخ الطبيعي» وعلم الدلالة القائم على تحديد الأجناس الطبيعيّة.

(348) انظر: M. Ouelbani, «Jeux de langage et automatisme», article présenté à: *Cinquantenaire Ludwig Wittgenstein: Actes du colloque organisé à la faculté des science humaines et sociales de Tunis, 13-15 novembre 2001*, édité par M. Ouelbani (Tunis: Faculté des lettres et des sciences humaines, 2002), p. 27.

(349) «لو كان الأسد يستطيع الكلام لما استطعنا أن نفهمه.» انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 2.

(350) وهو ما يقوله في: المصدر نفسه، الفقرة 19.

(351) وهي من الجذر نفسه لـ: «حياة» و«حيوان» و«حيّة» و«حوت» في تواز تامّ مع جذع (Anima) (الروح، الحياة) الذي أنتج «Animal» (حيوان) و«Animer» (تحرّك، نشط، قارب مع «وحي»).

يناسب مفهوم **الثقافة** بالمعنى الواسع، فالبعد النظري للثقافة يتحدد على أساس نوع النظم الاجتماعية والتاريخ المشترك والتصرف الجماعي، أي طريقة الحياة، والقواعد التي تحكمها، وكذلك التقييدات التي تلتزم بها إلى جانب ما توصي به وما تحرّمه، مع مجموع نماذج التفكير والرموز المعتمدة والدلالات التي تعطى لهذه الرموز في حيز زماني يطول أو يقصر. كلّ هذا يدفعنا إذاً إلى القول إنّ المعنى رهن شكل الحياة أي «الثقافة» في هذا الاستعمال.

5.7. مكان الاعتباطيّة من النّظريّة؟: بقدر ما كان **مصنّف**... مقيّداً لدرجة الدعوة إلى الصمت بقدر ما فسح كتاب **تحقيقات**... مجال التقرير للمستعمل. تأخذ الاعتباطيّة إذاً حيّزاً مهمّاً في هذه النظرية، فقواعد النحو مثلاً لا ترتبط بأي شكل من التقييدات المسبقة: «نستطيع أن نسمّي قواعد النّحو «اعتباطية» (willkürlich)»[352] وهذا وارد لأنّ الألعاب اللغوية ذاتها اعتباطية، إذ لا وجود لقواعد مسبقة تمثّل معياراً يميز بين ما هو لعبة وما ليس بلعبة، فالقواعد «مفسَّرة» وليست «مفسِّرة»[353]، لأنّ الممارسة ينبغي أن تتحدّث عن نفسها. لذلك كانت القضايا اعتباطيّة نسبيّاً (خلافاً لفريغه وراسل) بما أنّ الألفاظ ذاتها «ليست إلاّ علامات اعتباطيّة»[354].

---

(352) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 497. يقول كذلك: «تأمّل: "الترابط الوحيد في اللّغة نحوُ لزوم طبيعي يتمثّل في قاعدة اعتباطية. وهو الشّيء الوحيد الذي يمكن أن نستخرجه من هذا اللّزوم الطبيعي"» (الفقرة 372).

(353) انظر: Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 4, para. 48, und *Zettel*, para. 302.

(354) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 508.

وهذه الملاحظة الأخيرة تطرح مرّة أخرى مدى مناسبة رؤية فتغنشتاين لنظرية دي سوسير القائلة باعتباطية الرمز اللغوي. وإن لم يكن ذلك فهل يستعمل ل. ف. لفظة «اعتباطي» في معناها الكلاسيكي المعروف في القرن الثامن عشر، أي في معنى التواضع؟ =

يتعالق مفهوم الاعتباطية بمستويات تجلياته مع التوجه التداولي في اعتبار الدلالة والمعنى. ألم ينصّ ل. ف. على أنّنا من أعطى الألفاظ دلالاتها؟ أي أنَّ أيّ ترابط بين اللفظ والواقع لا بد أن يمر عن طريق المخاطب، أو، بصورة أخرى، إنّ كلّ لعبة لغوية تتضمن محيطاً اجتماعياً يمثّل شكلا من أشكال الحياة.

8. حجّة اللغة الشخصية/ الباطنية

ما يمكن أن نتحقق منه في **تحقيقات**... هو أنّ ل. ف. يضع فلسفة اللغة خارج نطاق علم النفس، بل يعكس عملية التضمّن فيجعل علم النفس ضمن فلسفة اللغة[355]، فليس من مشمولات علم النفس أن يبحث في مقومات الألعاب اللغويّة ومسألة الوعي تتجاوز علم النفس، بل الألعاب اللغوية هي التي توفر النموذج لتحليل ما يعتقد أنّه منضوٍ تحت علم النفس. هكذا إذاً يتوازى في استعارات ممدّدة «عمى المدلول»[356]، و«عمى الألوان»، و«عمى المظاهر»، و«عمى الشبه»[357].

وليس علينا بالضرورة أن نبينّ كيف تتعامل فلسفة ل. ف. في

= ربّما استوجب تأكيد ذلك في الحقيقة بحثا مستقلاً لذاته، لكن قوله: «هكذا إذاً، هناك رموز اعتباطيّة ورموز غير اعتباطيّة» يجعلنا نميل بقوة إلى الفرضية الأولى، أي معرفته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (ربما عن طريق ماوثنر) بنظرية الاعتباطية السوسيرية. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 4, para. 51.

(355) ولا بدّ أن نرى تأثير فريغه. انظر: Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetik* ([Jena: s. n.], 1884), p. x.,

«ينبغي التمييز بكلّ وضوح بين النفسي والمنطقي، بين الشخصي (Subjektiv) والموضوعي». لنذكّر هنا أنّ ل. ف. وضع المنطق، في *Tractatus* خارج الاعتبارات النفسيّة.

(356) انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 185.

(357) كلّ هذه العبارات الأخيرة من *Phil. Unt.*.

تحقيقات. . مع المسائل النفسية، فجلّ الكتاب يهتم بها إمّا بصريح العبارة أو بطريقة غير مباشرة من خلال تحليل مفاهيم مثل الإدراك والوعي والقصد والفهم والامتثال للقاعدة والتواصل. . . وسنركز على ما يسميه الباحثون «حجة اللغة الشخصية»[358] وعلى ما يترتب عنها من نقاش حول أنوية فتغنشتاين، على الأقل لأسبقيته في التعرض لهذه المسألة، إذ إنّ ل. ف. يعدّ إلى جانب راسل أول من تحدث بصفة مفصّلة في اللغة الشخصية الباطنية[359].

1.8 «الأنا» من ديكارت إلى فتغنشتاين: **يتميز مصنف**. . . بالأنوية (Solipsismus)[360]، «فيلج الأنا الفلسفة لأنّ «الكون هو كوني»»[361]. وتعتبر الأنوية نوعاً من «التصورية المطلقة»، حيث لا يعترف أصحابها إلاّ بوجود الأنا وحده وأنّ ما يتصوره الأنا لا يمكن أن يكون ذاته ما يتصوره غيره: «أنا أعرف ماذا أقصد بألم الأسنان، لكن الآخر لا يمكنه أن **يعرف** ذلك»[362]. وتعترضنا بعض الفقرات حيث نراه إمّا يعبر عن أنويته أو يدافع عنها: «حدود لغتي تدل على

(358) يتعامل ل. ف. مع ما يسمّى «حجة اللغة الشخصية» على أنّها معضلة ينبغي التخلص منها. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, paras. 256-262.

(359) في الحقيقة، يعود التفكير في اللغة الباطنية إلى أفلاطون وأرسطو، لكن من تحدث عنه بأكثر وضوح وتحليل كان الفيلسوف الإسماني أوكّام (Ockham) في القرن الرابع عشر.

(360) لفظة «Solipsismus» مركبة من اللاتينيّة «solus» (وحيد، فريد) و«ipse» (ذاتي، نفسي) أي حرفيّاً «نفسي وحدها»، وهي تترجم بطرق عديدة: «الأنوية» و«الأنا وحدية» و«وحدة الأنا» و«المثالية الذاتية»، إلخ، وقد اخترنا في الغالب «أنوية».

(361) انظر: Wittgenstein: *Philosophische Bemerkungen*, para. 444, und *Tractatus logico-philosophicus*, para. 5.641: «Das ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass die «Welt meine Welt ist»».

(362) (I know what I mean by "toothache" but the other person can't know it).

=

حدود كوني»[363] و«الكون كوني»[364]، لكنّ ما يسمّيه الباحثون «حجة اللغة الشخصية» لم تظهر إلا في **تحقيقات**.... يعرف ل. ف. اللغة الشخصية الباطنية باعتبارها لغة لا يفهمها ولا يمكن أن يفهمها إلا متحدثها. ولم تمثّل إشكالاً إلاّ بالنسبة إلى مفاهيم الألعاب اللغوية والنحو والقواعد، لأنّنا لا نستطيع أن نبرهن على أنّ غيرنا يتألّم لأنّ الألم عمليّة باطنيّة وبالتالي شخصيّة وما لا يقال لا يمكننا إلا التكهن به. لذلك فالمدلول مثله مثل كلّ شيء يكمن في طرق تعبيرنا، أي في ألعابنا اللغويّة وليس في دواخل أنفسنا. هنا تأخذ عبارة «حدود لغتي هي حدود كوني» كامل مغزاها، فكلّ ما لا يمكن قوله لا يمكن معرفته وبالتالي لا سبيل للحديث عنه.

لكنّ الفهم والمعرفة، والاعتقاد، والامتثال للقاعدة... كلّها أحوال باطنيّة. ولأنّ تطبيق القاعدة لا يكون شخصياً أو في السرّ، إذ هو يعتمد أساساً، في **تحقيقات**...، على التوافق، كان الإشكال يتمثل في أنّ اللغة الشخصية لا يمكن أن تكون منضوية تحت النموذج نفسه، فلا نستطيع بموجب ذلك اعتبارها لعبة لغوية. هنا يكمن الإشكال بالفعل! ما هو مكان الخطاب الباطني من نظرية الألعاب اللغوية؟ هكذا، وحتّى نتجاوز الإشكال القائم حول قضيّة المعنى المقترن بالاستعمال (حيث لا يضعه في رأس المتكلم) لا بدّ من حلّ معضلة الأحوال الباطنيّة مثل الخطاب الباطني والاعتقاد والمرور بتجربة، إلخ. هل أنّ ما يحدث بداخله هو بالذات ما يحدث بداخلي؟ وكيف يمكنني

= كلمة «لا يعرف» في (Can't know it) من تسطير ل. ف. انظر: Ludwig Wittgenstein, «Wittgenstein's Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"», *The Philosophical Review* (Ithaca), no. 77 (1968), pp. 271-320.

(363) انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 5.6: «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt».

(364) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 5.63.

أن أعرف أنّ معنى الألفاظ عنده هو ذاته معنى الألفاظ عندي؟ فإذا كانت الأحاسيس شخصيّة ولا يمكن التعبير عنها، فكيف يمكن إبلاغ المعاني؟ وكيف يمكنني ذلك إن كنت لا أعرف إن كان يشعر بالألم نفسه الذي أشعر به؟ أو إن كان له جعران في صندوقه مثل الذي عندي أو إن كان موجودا أصلا[365]؟ ولو أننا سكبنا ماءً ساخناً على مجموعة من الأشخاص فسيكون لكلّ واحد منهم شعوره الخاص بالاحتراق، ولن يكون للجميع إلاّ صورة عن مفعول الاحتراق وليس عن الإحساس به، فما يكون مشتركاً ليس الإحساس وإنّما علامات ذلك الإحساس، فهل سأتصور حيزاً ثالثاً يحتوي على علامات المعنى مثلما كان يفعل فريغه؟ لا، لأنّه ببساطة لا وجود للغة باطنية لا يفهمها إلاّ الأنا وحده: أسطورة هو العالم الباطني الخفي! وهي لا تعدو أن تكون إلا استعمالاً خاصّاً أو باطنياً للغة المجموعة أو لغة التوافق. لذلك من الخطأ أن نفهم أنّه يرفض إمكانية اللغة الباطنية: «يمكن للكائن البشري أن يشجّع نفسه، وأن يأمر نفسه، ويطيعها، ثمّ يوبّخها أو يعاقبها، ويمكنه أن يلقي سؤالاً ويجيب عنه. بالإمكان إذاً تصوّر أناس لا يتكلّمون إلاّ مع أنفسهم؛ ويرافقون أعمالهم بحوار باطني»[366]، بل هو لا يرى في الخطاب الباطني أيّ إشكال إزاء استعمال القواعد والامتثال لها. وإذا كانت اللغة الباطنية غير مرتبطة بالتوافق الخارجي ولا سبيل إلى تثبيتها بالقواعد ولا بالتوافق، فهي مثل «العجلة التي يمكن أن تديرها دون أن يتحرّك معها أي شيء، تلك العجلة ليست جزءاً من الآلة»[367].

حتى التجارب الأكثر سرية ـ التي ينبغي أن نتكلم فيها بلغة «شخصية في المطلق» ـ مرتبطة بالضرورة بوضع عام أو برد فعل

(365) انظر: مثال الجعران الذي في الصندوق في: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 293.

(366) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 243.

(367) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 271.

عمومي. يشكّك ل. ف. إذاً بقوّة في حجّة اللغة الخاصة، أي في إمكانيّة أن يكون للإنسان لغة لا يفهمها إلاّ هو وبالتالي في حجّة من يقول بالذاتيّة (Subjektivismus)، ففنّد حجّة الشفرة (أو الرّموز السريّة) التي يكتب بها شخص يومياته الخاصة حتّى لا يطلع عليه الآخرون. إذا كانت دلالة الألفاظ التّي تصف تجارب حسية تتحدد بنفس هذه التجارب الحسية، فلا يمكن إبلاغ هذه التجارب الخاصة للآخر. ويكون الشخص الوحيد الذي يمكنه أن يتأكّد من هذه التجارب (هنا نتحدث عن معرفة وليس عن تكهن) هو الشخص نفسه. وهذا يطرح قضيّة المعرفة والتواصل واليقين. وتتمثل حجة ل. ف. المضادة في أن الاستعمال اللغوي هو الذي يعطي معنى للتجارب الشخصيّة. ولا معرفة دون لغة، فإذا كانت القواعد محكومة بالتوافق، فما هو معيار الخطأ والصواب في اللغة الشخصية؟ لو لم يكن الأمر كذلك لأصبح من الممكن أن يقول المرء كلّ ما يشاء. ولكنّ هذا لا يهمّ الفيلسوف، فكلّ ما يهمّه هو أنّ ذلك لا يمكن أن نعتبره ألعاباً لغوية من نفس قبيل تلك التي يصفها مع أوغسطينس، مثلاً. هكذا، لا يكون كلّ تطبيق للقاعدة امتثالاً لخطّ لا محيد عنه، بل عمليّة إبداعيّة في كلّ مرّة لأنّ القاعدة يمكن أن توضع خطوة خطوة ونحن نتقدّم[368].

وما يعتبر حجة اللغة الشخصية، لا يقول أكثر من أنّه لا وجود لشيء اسمه لغة شخصية باطنية لا يعرفها الآخر أو أنها ليست لغة البتة؛ لأنّ اللغة تتضمن القواعد والتوافق الاجتماعي، أي التأكّد من أنّ الشيء لن يتغير في كلّ لحظة مثل المتر الذي يزيد وينقص كلّما حاولنا استعماله لقياس مساحة ما والورق الذي يغيّر معطيات الحساب كلّما استعملناه في كتابة عملية حسابية. وهو مما لا يمكن أن يكون بالإفراد مطلقاً. لذلك فما علينا، كي نتخلّص من حجة اللغة والمعنى والإحساس الباطني، إلاّ أن نعتبرها دائمة الإفراد، أي في تغير

(368) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 83.

مستمرّ: «لكن من الممكن أن يكون لكل شخص شيءٌ مختلفٌ. ويمكن أن نتصوّر حتّى شيئاً يتغير باستمرار. ولكن هذا في صورة ما إذا كان للفظة «جعران» استعمال عند هؤلاء الناس!؟»[369] وبالتالي: «تخلّص دائماً من الشيء الشخصي بأن تفترض: إنّه يتغير باستمرار؛ ولكنّك لا تلحظ ذلك لأنّ ذاكرتك تخدعك باستمرار»[370]. وبما أنّ اللغة لا تكون كذلك إلاّ في نطاق نظام (اجتماعي) تواضعي، كانت فكرة لغة باطنية مختلفة عما يمكن أن نسميه لغة بمعايير اللغة العادية نفسها (بمعنى لعبة لغوية ذات قواعد) مستحيلة.

تناقض في التعريفات!

ويبقى على الفيلسوف دين الأسئلة التي لا جواب عنها، وعلينا جرأة الأجوبة التي لا سؤال لها.

9. الترجمة العربيّة

اعتمدنا في هذه الترجمة النصّ الألماني الذي حقّقه كلّ من أنسكومب (G. E. M Anscombe) وريز (R. Rhees). وقد أعاد يواكيم شولته (Joachim Schulte) النّظر في النصّ الألماني الأصلي كما ظهر في نشرة أكسفورد الأولى التي صدرت سنة 1953 حيث صدرت النشرة الأولى من هذا النصّ المنقح سنة 1984، بينما اعتمدنا هنا نشرة 1990، الصادرة عن دار زوركمب (Suhrkamp) ضمن أعمال فتغنشتاين الكاملة (Ludwig Wittgenstein: *Sammlung*).

وقد استعنّا بالترجمة الإنجليزية التي صدرت سنة 1953 في الطبعة نفسها التّي صدر فيها النصّ الألماني[371]، والتي أنجزتها غرترود

---

(369) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 293.

(370) انظر: المصدر نفسه، ج 2، الفقرة XI.

(371) صدرت الترجمة الإنجليزية على حدة سنة 1963 عند النّاشر بزيل بلاكوال (Basil Blackwell) في أكسفورد.

أنسكومب. ولكن تغلب على الترجمة الإنجليزية ـ دون أن نشكّك في قيمتها ـ الصبغة التأويليّة فلم تحاول المترجمة، في الغالب، الالتزام بنصّ الكلمة وكانت تقدّم الفكرة على اللفظة.

كما استعنّا، كلّما استعصى علينا الفصل في قراءة جملة أو الامساك بخيط واضح في التعبير الألماني، ولم نجد عوناً في الترجمة الإنجليزية، بالترجمة الفرنسية التي أنجزها كلوسوفسكي (Klossowski). وهي بما فيها من إسقاط لكثير من الفقرات[372]، والوقوع في بعض سوء الفهم، كما يبدو لنا، ترجمة مقبولة في الغالب. كما استعنّا بالترجمات الفرنسية والإنجليزية لكتبه الأخرى حتّى نذلل بعض الصعوبات الأسلوبية أو التعرجات المفهومية التّي لا تستسلم بسهولة[373].

أمّا في ما عدا ذلك فقد اعتمدنا على ما نعتقد أنّنا ندركه من فلسفة فتغنشتاين، إذ نحن نواكب فكره منذ ما يزيد على العشرين سنة.

يقول ل. ف.[374]: «أظنّ أنّ اللفظة الصّائبة في هذه الحالة...» ألا يشير هذا إلى أنّ مدلول اللّفظة هو شيء يطوف بذهننا وأنّه، إن صحّ القول، يكون الصّورة الدقيقة لما نريد أن نستعمله هنا؟ تخيّل أنّه عليّ أن

(372) نبهنا لها القارئ في أكثر الأحيان.

(373) صدرت ترجمة فرنسيّة جديدة لكتاب *Phil. Unt.* سنة 2004، وهو عمل جماعي قام به فرانسواز داستور وموريس إيلي وجان ليك غوتيرو ودومينيك جانيكو وأليزابيت ريغال: Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur [et al.]; avant-propos et apparat critique d'Elisabeth Rigal, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 2005).

وقد تسنّى لنا الاطلاع عليها، لكن بصورة متأخّرة جدّاً، إذ كان هذا العمل جاهزاً تقريباً، بحيث لم نتمكّن من استغلالها على أحسن الوجوه. ولكنّ العمل يبدو متقناً للغاية ويحتوي على هوامش مفيدة ولا سيّما تلك التي تتعلّق بتحقيق المخطوطات التي اعتمدت لنشر الكتاب.

(374) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 309, A.

أختار بين لفظة «فخم» ولفظة «وقور» ولفظة «متعال» ولفظة «محترم». ألست كمن يختار صوراً من محفظة أوراق؟ لا، أن نتكلّم عن **اللّفظة الصّائبة لا يشير** إلى وجود شيء ما يكون...إلخ، بل نحن نميل إلى الحديث عن هذه الأشياء التّي لها سمات الصّور لأنّنا نشعر بإمكانيّة وجود ألفاظ مناسبة، ولأنّ اختيار الألفاظ مثل اختيار صور متقاربة دون أن تكون متساوية؛ ولأنّ الصّور غالباً ما تستعمل مكان الألفاظ، أو لتوضيح الألفاظ».

إنّ فيلسوفاً يقيم كلّ نظام تحليله على اللغة لا يمكن ألا يختار اللفظة المناسبة وينتقي اللفظة الصائبة. لذلك حاولنا بقدر ما تسمح به تراكيب اللغة العربية وروحها وإمكانات الإبلاغ أن نكون أوفياء لما يريد أن يقوله ونحرص على الالتزام بروح عبارته ودلالة ألفاظه. ولم نتردد في العودة في بعض الأحيان إلى أصول الألفاظ في الألمانية حتّى ننير القارئ العربي حول النحو العميق لهذه الألفاظ وانحراف استعمالاتها أو توسعها الدلالي أو علاقات الاشتقاق التي تربطها بغيرها.

لكن، هل كان ل. ف. يختار بدقّة ألفاظه أم كان يستعمل مرادفات يستخدم الواحد والآخر لغرض تعبيري أسلوبي غير فلسفي؟ هذا ما لم نستطع التحقّق منه ولا من عكسه، ولذلك سعينا إلى احترام خصوصيّة كلّ لفظة وخصوصيّة اللغة تاركين للقارىء فطنة القراءة الواعية.

رغم كلّ هذا يبقى الالتزام غير كاف ولا سبيل إلى الحديث عن ترجمة جيدة انطلاقاً من تقابل في الألفاظ لأنّه لا وجود للفظتين متماهيتين في لغتين مختلفتين، فلكلّ لغة تاريخها ومسار تطورها ويكفينا بلوغ التقارب دون التساوي. لكننا نستطيع أن نتطلّع إلى حسن الترجمة إذا اعتبرنا النصّ لا اللفظ، لنجعلها مبدأ: «إنّ الألفاظ المترجمة تكذب دائماً، أمّا النّصوص المترجمة فلا تكذب إلاّ إذا ترجمت ترجمة رديئة»[375].

---

(375) انظر النص الأصلي «übersetzte Wörter lügen immer, übersetzte Texte nur, wenn sie schlecht übersetzt sind».

=

هكذا قال همبولدت (Humboldt). لذلك فلا سبيل إلى وجود تطابق تامّ بين ألفاظ تتغير مع الزمن[376] وسياقات حضاريّة مختلفة، لكنّنا إزاء فيلسوف يعزو مشاكل الفلسفة إلى الخلط بين المفاهيم والوقوع في وهم المتشابهات. لذلك سعينا إلى التوفيق بين روح اللّغة ودقّة هذا الفيلسوف وحرصه على التمييز بين المفاهيم، مع الحفاظ على تناغم النص. وقد حاولنا أن نوفق بين إمكانات كلّ من اللغتين وأن نجد للحقل الدلالي الألماني ما يناسبه في العربية، منتبهين إلى الاستعمالات المجازيّة والاستعمالات العاديّة. لذلك يوقعنا حقل معجمي من قبيل: (Übereinstimmung, passen, treffen, richtig, Vereinbarung, entsprechen, Kongruenz, zusammengehören) في ورطة تقاطع المعاني والاستعمالات، فكرّسنا المقابلات التّالية ما لم تستعص علينا اللغة، وراعينا في تلك المقابلات بالخصوص المعنى الأصلي أو المعنى الأوّل أو الاثنين. وجعلناها بحسب هذا الجدول:

Übereinstimmung	توافق
passen	(ي-) لائم
richtig	صائب، مصيب
Vereinbarung	انسجام، تجمّع الرأي على كذا (تكوّن واحداً)[377]
treffend	مناسب (والفعل الألماني «treffen» مشتق من معنى «لاقى»)

= وجاء هذا النص عند هيرالد فاينريخ، انظر: Herald Weinrich, *Linguistik der Lüge* ([Heidelberg]: C. H. Beck. Verlag, 1966), p. 24.

(376) أليس ل. ف. من يقول إنّ «...اللعبة اللغويّة تتغيّر مع الزمن»، وفي موضع آخر «لا يأتي نحو لغة ما إلى الوجود ولا يكتب إلاّ بعد أن يتكلّمها الناس مدّة طويلة». انظر: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, vol. 2, para. 256.

(377) لأنّ اللفظ مشتق من «Verein» وهو بدوره مكون من «Ein»، أي واحد.

entsprechen	يطابق، وأحياناً عندما يتعذّر ذلك "يناسب".
Harmonie	تناغم
Kongruenz	تكافؤ
zusammengehören[378]	يوائم

وترجمنا «Verwandtschaft» بـ «قرابة» (وقد استعملت 12 مرّة) إلاّ مرّة واحدة حيث رأينا أنّ «تجانس» أقرب إلى المعنى المقصود. وهي لا تنتمي إلى الحقل الدلالي الذي رأيناه سابقاً، بل ترتبط بمعنى «من نفس الجنس».

وبما أنّ لفظة «Satz» لها في الألمانيّة مدلول فضفاض، فلا يفرّق في هذه اللّغة، خلافاً لما هو الشّأن في الإنجليزية والفرنسيّة، بين الجملة والقضيّة، أي sentence/proposition وphrase/proposition، تباعاً ترجمنا، بحسب السياق، ما يناسب «proposition» بـ «قضيّة» وما يناسب «sentence» أو «phrase» بـ «جملة» (أي الجملة النحويّة وليست المنطوقة أو القضيّة المنطقيّة) حتّى إن كان المقصود أحياناً هو التعبير أو القول المنطوق (أي ما يناسب Äusserung) إلاّ إذا استعمل ل. ف. صراحة «Ausdruck» أو «Aussage». وحصل أن ترجمنا «Satz» كذلك بكلمة «مبدأ» في مناسبتين على الأقل، أي في «مبدأ التّماهي «spezialisierter Satz der Identität»[379] ومبدأ الثالث المرفوع حيث نجد في الفقرة نفسها «Satz vom ausgeschlossenen Dritten» و«Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten»[380]، فيجعل «Satz» و«Gesetz» في موضع ترادف.

---

(378) من الملاحظ أن ل. ف. لم يستعمل لفظة «Adäquat» وهي تنتمي إلى هذا الحقل الدلالي ولو مرّة واحدة في .*Phil. Unt*

(379) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 216.

(380) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 352.

وجعلنا الكلمة الألمانيّة «Aussage» التّي يقابلها في الفرنسيّة «énoncé» وفي الإنجليزية «Utterance» مرّة «قولاً» ومرّة «تعبيراً» أو «تلفّظاً» حسب الحالة والمقصود.

واعتمدنا في ترجمة «Ausdruck» لفظتي «عبارة / تعبير»، أي ما يناسب الفرنسيّة «Expression» وكذلك الإنجليزية. أمّا «Äusserung» فترجمناها بـ «تعبير/ قول/ تلفظ/ منطوق»، بحسب مقتضيات المقام. أمّا «Ausspruch» فقد ترجمناها بـ «قول مأثور».

وقد استعملنا «كلمة» لترجمة «Wort» كلّما تعلّق الأمر بالمكتوب، واستعملنا «لفظة» كلّما تعلّق الأمر بالمنطوق. وحصل أن جعلنا مقابل «Wort(e)» كلمة «عبارة» وليس «لفظة/ كلمة» أو «ألفاظاً/ كلمات».

لقد ترجمنا بحسب سياقها «Abbilden» بـ «تشكّل» وحين استوجب المعنى ذلك «ارتسام».

وخصّصنا «إشارة» لـ «Bezeichnung» الذي يحتوي على معنى «علامة، إشارة، رمز» (Zeichen). لذلك استعملناها لتجنب الثقل أو للتعبير عن معنى دقيق بـ «يرمز» عندما استعمل الفعل «bezeichnen». وهذه الكلمة مرتبطة بدورها بـ «Zeigen/zeigen» باعتبارها فعلاً وكذلك اسماً بمعنى أشار وإشارة تباعاً، فاستعملناها مرادفة لـ «Bezeichnung».

ترجمنا لفظتي «Wahr» و«Richtig» التّي استعملها ل. ف. مقابل «Falsch» مرّة «صحيح»، «صواب»، مقابل «خطأ»؛ و«صدق»، أو «حقيقة» مقابل «كذب» و«باطل»، بحسب ما يقتضيه المقام.

وكان يفترض أن نترجم Seele بـ «نفس» وGeist بـ «روح» أو «فكر» أو «ذهن»، لكنّ السياق فرض علينا أن نترجم Seele بـ «ذهن» مرّة وبـ «نفس» مرّة أخرى، وجعلنا «فكر» و«ذهن» و«روح» لـ «Geist» بحسب السياق.

جعلنا «تمثّل» و«تصوّر» مقابل «Vorstellen» و«عرض» مقابل «Darstellen».

ولا يسعنا إلاّ أن ننبّه إلى أنّ العربيّة تضيع العلاقة بين «vorstellen» و«darstellen»، حيث لا تتغير إلاّ السابقة «dar» -«vor»، بينما يخلق تقارباً غير مرغوب فيه بين «تصوّر» التي نترجم بها (vorstellen) و«صورة» التي نترجم بها (Bild)، فنجعل بين الكلمتين قرابة صوتيّة يمكن أن توهم القارئ بأنّ بينهما قرابة دلاليّة، لم يفكّر فيها بالطبع ل. ف. ولا وجود لها في الألمانيّة؛ بينما جعلتنا اللّغة نضيع قرابة دلاليّة وصوتيّة تلعّب عليها ل. ف. بين كلمتي «erinnern» و«innern» مثلاً، ترجمناها بـ «تذكّر» و«باطني» تباعاً، وكان يفترض أن تكون «استبطان» لو كان تاريخ استعمال اللفظة العربيّة يسمح بذلك، لأنّ «erinnern» مشتقة من السابقة «er» ومن «innern» بالذات. وهذه من مشاكل الترجمة المعروفة.

كما ترجمنا بـ «تفسير» أو «توضيح» أو «شرح»، بحسب السّياقات لفظة «Erklärung» (من «Klar» أي واضح)، بينما خصّصنا «تعريف» لترجمة «Definition». ومن اللافت كذلك أنّ ل. ف. لا يستعمل إلاّ «Erklärung» دون «Definition» في الجزء الثاني من الكتاب الذي نشر كما نعلم بعد موته.

كما رأينا أنّ الفرق بين «Umgebung» و«Atmosphäre» يتلاشى تماماً في بعض الاستعمالات، فجعلنا «سياق» ترجمة للأولى والثانية إلاّ إذا كان المعنى المقصود لا يسمح بذلك. عندها ترجمنا «Atmosphäre» بـ «جوّ» و«Umgebung» بـ «محيط».

يمكن للقارئ أن يعجب من كثرة استعمالنا لـ «ربّما» (حيث يستعمل «etwa» في النص الأصلي)، وسيقول دون شكّ إنّنا تقمّصنا حتّى العادات السيئة لفتغنشتاين. لم نشأ في الحقيقة إلاّ الالتصاق أكثر ما يمكن بنصّه وجعل النصّ العربي لا يمسخ النصّ الأصلي. مع الملاحظة

أنّ كلمة «etwa» الألمانيّة (وهي من المشترك الدلالي إذ تعني «تقريباً» و«حوالى» و«ربّما») مشتقّة عن طريق عمليّة الانتحاء من «etwas» (شيئاً ما) التي تعود في الأصل إلى مركّبة من «ete» و «War» حيث يعني مجموعهما حرفيّاً «في أيّ مكان كان». وكان يفترض، لو تطوّرت هذه اللفظة في العربية بالطريقة نفسها، أن نترجمها بـ «شيئاً ما» أو بـ «بعض الشيء» وليس بـ «ربّما» أو حتّى «تقريباً».

لقد ترجمنا «erleben» بـ «المرور بتجربة»، وكان أقرب إلى معنى الكلمة أن نترجمها بـ «يعيش تجربة» أو «تحصل له تجربة»، إذ إنّ «leben» تتكون انطلاقاً من السابقة «er» التّي تفيد «الإنجاز» أو «الحدوث» ومن الفعل «leben» الذي يعني «يحيا»، «يعيش» (وفي الأصل «بقي، مكث، أقام» أي نفس ما يعنيه اليوم في الألمانيّة فعل «bleiben»). نرى إذاً غرابة التعبير العربي مقابل التعبير الألماني، فحيث تفيد العبارة الألمانية «بقي» نستعمل العبارة العربية «مرّ». وحصل أن ترجمنا «Erlebnis» (وهي لفظة من المشترك الدلالي ويمكن أن تعني «حدث» أو «حادث») بـ «تجربة باطنيّة» لأنّ التركيب لا يستقيم دون ذلك ولأنّ المعنى لا ينحرف به. وكان يجدر أن نترجم هذه الكلمة بـ «المرور بحدث» أو «حدثت له حادثة» أو «لاقى كذا» ونخصص «تجربة» أو «اختبار» لترجمة لفظة «Erfahrung» التّي تتركّب من السابقة «er» نفسها وفعل «fahren» الذي يعني «سار»، «مرَّ». وقد ترجمناها بـ «يقوم بتجربة»، ويبدو بذلك أنّ لكل لفظة اختصاصاً، فالأولى تنصّ على باطنيّة التجربة والثانية على مشاركة الفاعل. يستعمل ل. ف. «Erfahrung» ومشتقاتها بالتساوي تقريباً مع «Erlebnis» (مع ميل إلى «Erlebnis». فنجدها 91 مرّة في النصّ مقابل 70 لـ «Erfahrung»). وقد ترجمنا كذلك «Experiment»[381] بـ «تجربة» لكنّنا ترجمنا

---

(381) انظر: المصدر نفسه، الفقرات 23، 169، 265، 412 و490، وج 2، IX, V وXI.

«Versuch» بـ «اختبار» في مواضع يستحسن فيها «تجربة» حتّى نميز هذا الاستعمال عن الآخرين[382].

رأينا أن نترجم (ungreifbar) بـ «غير الملموس» في ثلاث مناسبات[383] واخترنا أن نترجمها بـ «غير قابلة للإمساك» في غير هذه المواضع للضرورة، إلاّ في الفقرة 284 حيث ترجمناها بـ «يتمكّن». وجعلنا «عدم قابليّة التجسيم» في مقابل «Ungreifbarkeit».

لقد خصّصت «استخدام» لترجمة «anwenden» (أو «تطبيق» في بعض الحالات، عندما يقتضي السياق ذلك) و«استعمال» لترجمة «gebrauchen» أو «verwenden» (وهاتان الأخيرتان مستعملتان بالتساوي تقريباً: 177 مرّة لـ «gebrauchen» و137 مرّة لـ «verwenden») رغم التقارب الموجود بينهما؛ إلاّ أنّه يجب التنبيه إلى أنّ «Gebrauch» تحوي معنى العادة مثلما نقول اللغة العادية (الدارجة) لنعني بها اللغة المستعملة.

نظراً لعدم توافر الفرق في العربيّة مثلما في اللغات الهندأوروبيّة كالألمانيّة والفرنسيّة والإنجليزية حيث نجد «der Wille/ das Wollen» و«le vouloir/ la volonté» و«willing/the will» تباعاً، خصّصنا «إرادة» لترجمة «Wollen» و«فعل الإرادة» لترجمة «Wille». ولكن فرض علينا السياق عدّة مرّات أن نترجم «Wollen» وكذلك «Wille» بـ «رغبة» التّي تناسبها «Wunsch» بالألمانية، مع الملاحظة أنّ فتغنشتاين يخصّص مبحثاً [437 ـ 441 ثمّ 461، 546، 614 ـ 616، 656] لتحليل «الرغبة» (Wunsch). وقد نبّهنا القارئ في الهامش إلى خصوصيّة التحليل؛ بل لقد استعملنا «رغب» في ترجمة أفعال أخرى من قبيل «möchten» التّي ترجمناها في غير ذلك السياق بـ «نودّ» وتراكيب

---

(382) انظر: المصدر نفسه، الفقرتان 161 و166.

(383) انظر: المصدر نفسه، الفقرات 175، 358 و421.

أخرى مثل «...dass wir der Versuchung, dies Bild zu gebrauchen, nachgeben...» التي نقلناها: «أن نطيع رغبتنا في استعمال هذه الصورة»، حيث كان يفترض أن نترجم «Versuchung» بـ «السعي إلى» أو «البحث عن»؛ إلاّ أنّها لا تفي بالحاجة هنا. كما نقلنا «In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung» هكذا «التوقّع وإرضاء الرغبة يتماشيان في اللغة» لأنّ كلمة «Erfüllung» تعني «إرضاء أو تحقيق الرغبة».

وقد جعلنا فعل «glauben» حسب ما يمليه السياق مرّة «يعتقد» وفي ما ندر «يظنّ». وقد رأينا أن نترجمه أحياناً «يحسب» (الفقرة 114) أو «يبدو لـ» (الفقرة 140) إذا كان السياق العام يتطلب ذلك.

لقد ترجمنا «Korrelate» بـ «ترابط» (إذ إنّ أصل الكلمة co - relation) وترجمنا «zusammenhangen» بـ «تعالق» لأنّ اللفظة مكوّنة من «zusammen» (مع، جمع) وفعل «hangen» الذي يعني «علّق».

أمّا «Grund» فترجمناها حسب السياق مرّة «أساس» (وهو المعنى الأصلي للكلمة. انظر الإنجليزية «Ground») ومرّة «مبرر» وهو الاستعمال المجازي، بينما خصّصنا لفظة «تبرير» لترجمة «Rechtfertigung» و تسويغ لـ «Berechtigung».

رغم أهمّيّة هذا المفهوم عنده لم يستعمل ل. ف. جذع «sublim –» ومشتقاته (Sublimierung, sublimieren) إلاّ في 4 مناسبات في النصّ. وقد ترجمناها حسب السياق والحاجة «إجلالاً» في مناسبتين و«تسامياً» في مناسبتين.

جعلنا لفعل «meinen» ما يناسبه في العربية: مرّة «يقصد» و مرّة «يريد أن يقول» ومرّة «يعني»، «يفهم منه»، «يفكّر في»[384]... ولا

(384) انظر: المصدر نفسه، الفقرتان 686 - 687.

غرابة أن يكون لهذا الجذع كل هذه الدلالات أي الاستعمالات فموضوع الكتاب كلّه يدور حول نحو لفظة «meinen». أمّا الاسم المشتق «Meinung» فيقابل عندنا «رأي». بينما يترجم «مقصد» «Intention» و«Absicht» بـ «نيّة»[385].

وعمدنا، كلّ مرّة يظهر فيها مفهوم أو لفظ جديد يمثّل إشكالاً في الترجمة أو خرجنا به عن المألوف أو عمّا أعلنّا عنه في هذه المقدّمة أن نذكر الأصل الألماني. ولكنّنا في بعض الأحيان نواصل ذكر الأصل حتّى لا يقع خلطه مع ألفاظ أو مفاهيم مستعملة في النصّ بمعانٍ أخرى.

وهكذا جعلنا الكلمة الألمانيّة بين قوسين كلّما بدا لنا المعنى غامضاً أو خارجاً عن هذا التواضع (أو خروجاً عن القاعدة التّي رسمناها لأنفسنا) أو لمجرد حكمنا على التعبير بالغرابة.

إنّ فتغنشتاين كما نعلم فيلسوف عسير الفهم، لا يمكن مقاربة فكره بطريقة جزئيّة ولا بطريقة متسرّعة سطحيّة، بل نعتبر أنّ مقاربة شاملة ودقيقة لفلسفته وحدها كفيلة بتمثّل فلسفته داخل أبعادها، لأنّنا نؤكّد مرّة أخرى وحدة فكره وتماسك فلسفته وترابطها. لذلك ينبغي ألاّ نعتبر ترجمة كتاب **تحقيقات**.. هذه إلاّ أوّل عمل نحو نظرة شمولية واضحة (أو بحسب عبارته «*übersichtliches Sehen*») تحصل للقارئ العربي عن فلسفة هذا الرجل، رغم صعوبة نقل الفكر من لغة إلى أخرى ومساوئ تطويع اللغة لقالب لم تعهده...

د .عبد الرزّاق بنّور

كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية ـ تونس

(385) مع العلم أنّه لا يستعمل هذه اللفظة ولو مرّة واحدة في *Tractatus*.

مقدّمة النّاشرين

إنّ ما ننشره باعتباره الجزء الأوّل من هذا المجلّد كان جاهزاً منذ سنة 1945، بينما حرّر الجزء الثّاني بين سنتي 1946 و1949. ولو قام فتغنشتاين بنشر عمله بنفسه لكان حذف جزءاً مهمّا ممّا يمثّل تقريباً الثلاثين صفحة الأخيرة من الجزء الأوّل، ولكان عمل على استبدال محتوى الجزء الثّاني بمادّة إضافيّة.

لقد كان علينا خاصّة أن نختار قراءة ونقرّرها من ضمن القراءات الممكنة لألفاظ وجمل وردت في المخطوط. لكنّ اختياراتنا لم تخلّ أبداً بالمعنى العام.

أمّا الهوامش التّي طبعت في أسفل بعض الصفحات، فقد كتبها فتغنشتاين على بطاقات كان اقتطعها من كتابات أخرى وألحقها بهذه الصفحات، دون أيّ إشارات إضافيّة عن الموضع الذي ينبغي أن تلحق به.

وأمّا الكلمات التّي وضعت بين مزدوجين مكرّرين ((...))، فهي إحالات لفتغنشتاين على ملاحظات توجد في هذا العمل أو في كتابات أخرى له، نأمل أن تظهر في المستقبل.

أمّا الشّطر الأخير من الجزء الثاني فنحن نتحمّل مسؤوليّة ترتيبه ووضعه في الموضع الذي هو فيه.

أنسكومب (G. E. M. Anscombe)،

فون رايت (G. H. von. Wright) وريز (R. Rhees)، 1952.

تحقيقات فلسفيّة

«إنّ التقدّم يبدو دائماً أكبر بكثير ممّا هو عليه في الواقع»

نسترُوي

توطئة المؤلّف(*)

إنّ الأفكار التّي أنشرها في هذا الكتاب، هي ترسّبات تحقيقات فلسفيّة(1) شغلتني طيلة الستّ عشرة سنة الماضية. وهي تهمّ مواضيع

(*) جميع الهوامش الواردة في أسفل صفحات الكتاب هي من وضع المترجم بإستثناء تلك الواردة بين معقفين [. . .].

(1) لقد ترددنا في ترجمة العنوان الأصلي *Philosophische Untersuchungen* بين «أبحاث فلسفية» و«مباحث فلسفية» و«تحقيقات فلسفية»، فلكلّ اختيار حجته ومبرراته ومحاسنه، ولكلّ اختيار كذلك ما ينقد عليه. وإن استقر رأينا في الأخير على «تحقيقات» مستبعدين «أبحاث» أو «مباحث» فلا نعزو ذلك لأسباب نظرية فحسب ولا لأيّ أسباب تتعلق بالمحتوى، بل لاعتبارات لغوية وكذلك لتواتر في الاستعمال أصبح شائعاً بين النّاس. فكلمة «Untersuchungen» مركبة من السابقة «unter» أي «تحت» ومن الجذع الفعلي «suchen» بمعنى «بحث». ولفعل «suchen» المشتق من الجرمانية والغوطية القديمة نسب بلفظة «Sache» أي «شيء» (فينتج التركيب: «العثور على الشيء المخفي تحت»). وكان المعنى الأوّل، في الاستعمال القديم يختص باقتفاء (الكلاب) للآثار والعلامات. لذلك واعتباراً لهذا المعنى في تعقب ما خفي في التواءات اللغة والفلسفة كنّا نرى أنّ «مباحث» يفي بالمعنى اللغوي (تناسبها في الفرنسية والإنجليزية «investigation» أكثر من «recherches») أكثر من «أبحاث» أو «بحوث» من «بحث». ولكنّ الاستعمال قد شاع بين الفلاسفة وعامّة القرّاء فعُرف الكتاب بـ «**تحقيقات فلسفية**». لذلك لا مناص من الإذعان للاستعمال الشائع، وبخاصّة أنّه ليس فيه عيب زائد عن الأخرى، إذ إنّ علاقة «مباحث» بـ «مبحث» هي من صنف علاقة «تحقيقات» بـ «تحقيق».

عديدة: مفهوم الدلالة والفهم والمنطوقات والمنطق وأسس الرياضيّات، وكذلك حالات الوعي ومواضيع أخرى. وقد دوّنت هذه الأفكار في فقرات قصيرة في شكل **ملاحظات**، البعض منها على هيئة سلسلة طويلة يدور حول الموضوع نفسه والبعض الآخر يقفز في تغيّرات طارئة من مسألة إلى أخرى. ـ وقد كانت نيّتي تتجه في البداية إلى جمعها كلّها في كتاب تمثّلتُ شكلَه بصور مختلفة في فترات مختلفة. وكان الأهمّ بالنسبة إليّ يتمثّل في جعل الأفكار تتخلّص من موضوع إلى آخر في ترتيب طبيعي دونما انقطاع.

وبعد عدّة محاولات فاشلة لجمع ما توصلت إليه من نتائج في كلّ متماسك تفطّنت إلى أنّني لن أوفّق، وأنّ أفضل ما سأكتبه لا يعدو أن يكون ملاحظات فلسفيّة وأنّ أفكاري تنقبض كلما حاولت توجيهها في اتجاه **وحيد** منحرفاً بها عن اتجاهها الطبيعي. ويبدو أنّ هذا متعلق بطبيعة البحث نفسه إذ هو يتطلب التجوّل طولاً وعرضاً وفي كلّ الاتجاهات، في ميدان فكري شاسع. ويمكننا القول إنّ الملاحظات الفلسفيّة التي يتضمّنها هذا الكتاب هي عبارة عن مخطّط أوّلي لمشهد طبيعيّ أوجدته هذه التحوّلات الطويلة المعقّدة.

كانت نفس النقاط، أو كادت تكون نفسها، تتقارب في نظرة متجدّدة من مداخل واتجاهات متعدّدة فتنتج صوراً متجدّدة. وقد كان عدد كبير منها غير مصيب بل مُجانب لخصوصيّات الموضوع فكان يشي بمصوّر رديء. وإذا حذف، بقي عدد معيّن شبه ناجح، يتعيّن ترتيبه وتشذيبه، حتّى نتمكّن من إعطاء المتأمّل صورة عن المشهد. لذلك فإنّ هذا الكتاب لا يعدو أن يكون مختارات من الصّور.

وقد كنت تخليت منذ زمن قريب عن فكرة نشر أعمالي في حياتي. ولكنّ هذه الفكرة كانت تعود من حين إلى آخر وبخاصّة أنّي وجدت نفسي أمام الأمر الواقع أرى كيف أنّ نتائج أبحاثي التّي أذيعت من خلال الدروس والمحاضرات والمرقونات والنّقاشات تتناقل بصفة محرّفة مغلوطة أو مبتورة. وهذا ما أثار أنفتي فأتعبني إخمادها وإسكاتها.

ومنذ سنتين، سنحت لي فرصة مراجعة كتابي الأوّل **مصنّف منطقي ـ فلسفي** (*Logisch - philosophische Abhandlung*) وتفسير ما جاء فيه من أفكار. وقد بدا لي فجأة أنّه يتعين عليّ أن أجمع تلك الأفكار القديمة مع الأفكار الجديدة، وأنّ هذه الأفكار الجديدة لن تُفهم كما ينبغي ما لم تقع مقابلتها بطريقة تفكيري القديمة.

ومع عودتي إلى الاهتمام بالفلسفة، أي منذ ست عشرة سنة تحتّم علي الاعتراف بارتكاب أخطاء فادحة في هذا الكتاب الأوّل. وقد أعانني على التعرف على هذه الأخطاء ـ بصفة لا أقدر أنا نفسي على تقييمها ـ نقد فرانك رامساي (F. Ramsey) لأفكاري، حيث ناقشتها معه في عديد المناسبات خلال السّنتين الأخيرتين من حياته. وأهمّ من كلّ ذاك النقد الذي كان دوماً شديداً صائباً، فإنّي مدين للأستاذ سترافّا (Straffa) من جامعة كمبردج للتأثير المتواصل الذي كان له على أفكاري، فأنا مدين **لهذا** المحفّز بأخصب الأفكار التّي يتضمّنها هذا الكتاب.

ولأكثر من سبب فإنّ ما أنشره هنا يلتقي في نقاط تماس مع ما يكتبه الآخرون اليوم ـ وبما أنّ أفكاري لا تحمل أيّة علامة صنع تضمن ملكيّتي لها ـ فلن أدّعي أيّ حقّ ملكيّة لي عليها.

إنّني أنشرها ولديّ شعور ملتبس، فليس من المستحيل على هذا العمل، رغم قلّة ضوئه، وضبابيّته، في ظلام هذا الزمن الحالك، أن يبعث النّور في بعض العقول؛ ولكنّ ذلك احتمال ضعيف.

ولست أرمي من وراء هذا العمل إلى توفير عناء التّفكير على غيري بل إلى حفزهم على التّفكير بأنفسهم كلّما كان ذلك ممكناً.

وكنت أفضّل أن أكتب كتاباً جيّداً. لكنّ الأمور أخذت منحى آخر؛ وقد فات الأوان كي أجعله أفضل ممّا هو عليه.

كمبردج، كانون الثاني/ يناير 1945.

الجزء الأوّل

1. جاء في **اعترافات** القدّيس أوغسطينس I/ 8: «كلّما كان [الكبار من النّاس] يسمّون شيئاً ما أو يشيرون إليه ويتّجهون نحوه، كنت ألاحظ وأحفظ عنهم أنّ ذاك الشيء قد سمّي من خلال تلك الأصوات التّي نطقوا بها عندما أشاروا إلى **ذلك** الشيء. وكان ما يقصده الآخرون يظهر لي من خلال حركات أجسادهم، أي طريقة التعبير الطبيعيّة لكلّ الشعوب: قسمات الوجه وغمز العيون وحركات أعضاء الجسم الأخرى ونبرة الأصوات، يعبّرون بها عن حالات النفس التّي تخبرنا إن كانوا يبحثون عن شيء أو إن كانوا يملكونه أو يُنكرونه أو يتجنّبونه. وقد تعلّمت تدريجيّاً، بهذا وبتكرار سماع هذه الألفاظ في مقامها في جمل مختلفة، أن أفهم إلى أيّة حقيقة تشير الألفاظ فاستعملتها بدوري للتّعبير عن رغباتي بعد أن مرّنت لساني على نطق هذه العلامات»[1].

---

(1) انظر: أوغسطينس، **اعترافات أوغسطينس**، ترجمة عمار الجلاصي ([د. م.: د. ن]، 2001)، ج 1، الباب الثامن. وإليكم النصّ الأصلي:

cum ipsi [majores homines] appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos volle ex motu corporis aperiebatru: tamquam verbis naturalibus omnius gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem =

إنّ ما سبق يعطينا ـ في رأيي ـ صورة محدّدة عن جوهر اللّغة البشريّة. وهي بالتّحديد أنّ مفردات اللّغة تسمّي الأشياء ـ وأنّ القضايا عبارة عن تعالق هذه التّسميات ـ بحيث نجد في تصوّر اللغة هذا جذور الفكرة القائلة بأنّ لكلّ لفظة مدلولاً (Bedeutung). وهذا المدلول مقترن باللّفظة، إذ هو ما تنوب عنه اللفظة(2).

لم يتحدّث أوغسطينس عن اختلاف بين أقسام الكلام. إنّ من يصف تعلّم اللّغة بهذه الطريقة يفكّر بدرجة أولى، كما يبدو لي، في أسماء من قبيل «طاولة» و«كرسي» و«خبز» وفي الاسماء الأعلام، ولا يفكّر إلاّ في مرحلة لاحقة في أسماء بعض الأعمال والصفات؛ وهو يفكّر في باقي أقسام الكلام على أنّها شيء يمكن معرفته بديهيّاً.

فكّر الآن في هذا الاستعمال اللّساني: أبعث شخصاً لشراء حاجة ما وأعطيه بطاقة خُطّت عليها بعض العلامات: «خمس تفاحات حمر»، فيأخذ البطاقة إلى بائع الغلال الذي يفتح الدّرج الذي رسمت عليه علامة «تفّاح» ثمّ يبحث عن كلمة «أحمر» في الجدول (Tabelle) فيجد أنّ ما يناسبه هو ضرب من الألوان؛ ثمّ يستعرض في تسلسل الأعداد

---

animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugidendisve rebus. Ita verba in variis = sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.

والترجمة لنا.

(2) هذه هي الفكرة التّي كانت سائدة في أوروبا (وسائر الحضارات الأخرى) حتّى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر. وقد سادت هذه السيمياء التمثيليّة منذ أرسطو إلى سنة 1933 حين طرح الفيلسوف البولوني الأصل ألفرد كهشيبسكي (Alfred Korzybski (1950-1879)) نظريّة سيميائية جديدة، غير تمثيليّة، تعرف بـ«علم الدلالة العام» (allgemeine Semantik) أو «السيمياء الاندماجيّة» (integrationistische Semiotik). ظهرت أوّل مرّة في كتابه **العلم وسلامة العقل: مدخل إلى الأنظمة غير الأرسطية وعلم الدلالة العام** سنة 1929. انظر: Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, International Non-Aristotelian Library, 3rd ed. with New Pref. (Lakeville, Conn: International Non-Aristotelian Library Publishing co., 1948).

الأصليّة ـ سأفترض أنّه يعرفها عن ظهر قلب ـ حتّى يصل إلى كلمة «خمسة» وهو مع كلّ عدد يخرج من الدّرج تفاحة لها اللّون المناسب للعيّنة. ـ بهذه الطريقة أو بما يشبهها تسير الأمور مع الألفاظ. ـ «لكن كيف يمكنه أن يعرف أين يبحث عن كلمة < حمراء > ، وكيف، وماذا يفعل بكلمة < خمسة > ؟[3] ـ حسناً! لنفترض أنّه **تصرّف** بحسب ما تمّ وصفه. في نقطة معيّنة، نرى أنّ للتفسير حدوداً يقف عندها ـ ولكن ما هو مدلول اللفظة «خمسة»؟ ـ لم نأخذ هذا في الاعتبار هنا وكلّ ما اعتبرناه هو استعمال لفظة «خمسة».

2. يحتلّ هذا المفهوم الفلسفي، أي المدلول، مكانه المناسب في التمثّل البدائي لطريقة اشتغال اللّغة وصيغته. ولكن يمكن القول أيضاً إنّه تمثّل للُغة أكثر بدائيّة من لغتنا.

لنتخيّل لغة يصح معها وصف أوغسطينس: تستعمل اللّغة للتواصل بين بنّاء «أ» ومعينه «ب». يقوم «أ» بتشييد بناء باستعمال الحجر: كُتلٌ وأعمدة وأبلطة وعوارض. على «ب» أن يقدّم، مع مراعاة الترتيب، الحجر الذي يحتاجه البنّاء «أ». وهما يستعملان لهذا الغرض لغة مكوّنة من الألفاظ: «كتلة»، «عامود»، «بلاطة»، و«عارضة». ينادي «أ» مستعملاً هذه الألفاظ فيأتي «ب» بالحجر، وقد تعلّم أنّها تناسب ما يتطلّبه هذا الأمر. ـ اعتبر ما سبق لغة بدائيّة تماماً.

3. يمكن القول إنّ أوغسطينس يصف نظام تواصل؛ لكنّ هذا النّظام لا يناسب كلّ ما يمكننا أن نعتبره لغة[4]. ويمكننا أن نقول الشيء

---

(3) نلاحظ استعمال هذا القول وكأنّه استشهاد بقول محاور أو كانّه يحاور نفسه وربّما كان هناك عدد من المحاورين وكان الكتّاب متعدد الأصوات. على كلّ يبقى السؤال المحوري بالنسبة إلى الفلاسفة الذين اهتموا بفهم فلسفته هو «من المتكلّم هنا؟ من هو قائل هذا؟» وهل هو رأي يعتقده أو يناقشه أو يردّ عليه أو رأياً غريباً يفترضه؟

(4) وهي ما يعتبرها ل. ف. من اللّغة البدائيّة، لأنّ أوغسطينس لم يصف لنا لغة ناقصة كما لو وصف لنا أحدهم لعبة الشطرنج دون وصف البيدق وطرق تحرّكه، بل وصف لنا =

نفسه في كلّ مرّة يطرح فيها هذا السؤال: «أيصلح هذا الوصف للاستعمال أم لا؟»[5] وسيكون الجواب عندها: «نعم[6]، هو صالح للاستعمال، لكن فقط في هذا الميدان المحدّد بدقّة وليس للكلّ الذي تريد عرضه».

وكأنّه إذا قدّم شخص تفسيراً مثل: «اللّعب هو تحريك أشياء في حيّز ما، بحسب قوانين معيّنة...» - أجبناه: يبدو أنّك تفكّر في لعبة الضامة[7] ولكن ليست كلّ الألعاب هكذا[8]. يمكنك أن تجعل تعريفك

= بطريقة كاملة لغة بسيطة، أبسط من اللغة التّي نستعملها نحن اليوم. انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Brown Book* ([n. p.: n. pb., 1934-1935]; 1958), vol. 2, para.14.

حيث يؤكّد أنّ الألفاظ «منزل» و«طاولة» و«رجل» ألفاظ بدائيّة. فهي ضمن الألفاظ الأولى التّي يستعملها الطفل وبعضها مّما يتعلمه الرضيع.

(5) ما يضعه ل. ف. بين قوسين استشهاد يناقشه أو قولة يفتتح بها تحليله مثلما فعل مع أوغسطينس. ولكن، هل أنّ الشواهد من صنعه أم هي أصلية؟ هي كذلك في بعض الأحيان، وقد حاولنا أن نذكر مصادرها في كلّ مرّة تعرفنا عليها، ولكنّها أيضاً من صنعه وبها نرى تعدد الأصوات في *Phil. Unt.*، حيث يجعل فيلسوفنا من نفسه مخاطباً أو مفكّراً ثانياً (وربما ثالثاً) ينظر إليه في المرآة ويتجادل معه مثلما يفعل أفلاطون في محاوراته لكن دون ذكر اسم مخاطبه. وربّما قال ما يفترض أن يقوله أحد الفلاسفة الذين يجادلهم (راسل، فريغه، بروفر، أفلاطون، سقراط، أوغسطينس، مور، باسكال، ماوتنر، شوبنهاور، بولتزمان، لوس، إلخ) ومعرفة المخاطب مهمّة لأنّها تمكننا من فهم سياق الفكرة المطروحة.

(6) الصوت الذي يقدم الطرح البديل يمكن أن يعارض السائد أو أن يجاريه.

(7) يستعمل ل. ف. لفظة «Brettspiel» وهي من المشترك الدلالي إذ تشير إلى لعبة الضامّة أو الشطرنج أو النرد أو الدومينو، اعتباراً للقاسم المشترك بينها «Brett» وهي اللوح أو الخشبة. وما دام ما يقوله ل. ف. ينطبق عليها كلها رأينا أن نترجمها في كلّ مرة بلعبة الضامّة، ما لم يستعمل اللفظة المخصوصة في الألمانية أي «Schachspiel» التي ترجمناها كل مرة بـ «شطرنج».

(8) لأنّ اللعبة تحدد بقواعدها، لذلك فالفرق بين الشطرنج والضامّة يكمن فقط في اختلاف قواعدهما. ويقع هذا الفرق في نحو كلمة «شطرنج». إذاً اللعبة مرتبطة بالقاعدة والمعنى مرتبط بالقواعد التّي تحدد نحو (أي إمكانيات استعمال) الألفاظ. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Hrsg. von Rush Rhees (Oxford: B. Blackwell, [1969]), vol. 1, para. 13.

دقيقاً بحصره صراحة في هذه الألعاب بالذات.

4. تصوّر كتابة ما لا تُستعمل فيها الحروف لترمز إلى الأصوات فحسب، بل لتشير أيضاً إلى النّبر وإلى علامات الوقف (يمكننا أن نتمثّل الكتابة لغة تستعمل لوصف الصّور الصوتيّة). افترض الآن أنّ شخصاً ما يتمثّل هذه الكتابة ويعتبر أنّ كلّ حرف من حروفها يعبّر عن صوت واحد وأنّه ليس لهذه الحروف وظائف أخرى غيرها. إنّ هذا التّصوّر التبسيطي للكتابة يماثل نظرة أوغسطينس للّغة(9).

5. إذا نظرنا في المثال المقدّم في الفقرة الأولى، قد تتكون لنا فكرة عن الطريقة التّي يضعُ بها المفهومُ العام لدلالة الألفاظ اشتغالَ اللّغة وسط طوق من الضبابيّة تستحيل معه النظرة الشفّافة. ـ وسينقشع الضباب حالما ندرس الظواهر اللّغويّة في صيغ استعمالاتها البدائيّة، حيث ستكون لنا رؤية واضحة شموليّة(10) لمرامي الألفاظ واشتغالها.

إنّ هذه الأشكال البدائيّة هي التّي يستعملها الطفل عندما يتعلّم الكلام، فتعليم اللّغة في هذه الحالات ليس تفسيراً وإنّما هو ترويض (Abrichten).

6. يمكننا أن نتصوّر اللّغة كما وقع تمثيلها في الفقرة 2 على أنّها **مجمل** لغة «أ» و«ب» أو مجمل لغة قبيلة ما(11). وتتم تربية الأطفال على

---

(9) نجد هذه الفقرة بأكملها في: المصدر نفسه، ج 1، الفقرة 20. وتتواصل هذه الفقرة لتشمل الفقرة 12 من *Phil. Unt.* مع بعض التغييرات الطفيفة.

(10) العبارة المستعملة هي «klar übersehen» وهي تعني حرفيّاً «أن ننظر من فوق بوضوح» وهي استعارة واضحة المعنى والمقصود منها ما يمكن الإحاطة به بنظرة واحدة. انظر الفقرة 92.

(11) تعود إلى لغة القبيلة والتمثيل بلغة قبيلة أو عادات غير مألوفة بكثرة، وبخاصّة في *The Brown Book*. وهذا مردّه إلى سببين: السبب **الأوّل** أنّه يريد أن يتجنّب التعميم باختلاق مواقف غير مألوفة لكنّها حالات خاصّة «ممكنة»، والسبب **الثاني** تأكيده بدائيّة اللعبة اللغويّة وبساطتها.

إنجاز **هذه** الأعمال، واستعمال **هذه** الألفاظ والتّفاعل **بهذه** الطريقة مع ألفاظ الآخرين.

ويتمثّل جزء هام من هذا الترويض[12] في أنّ المعلّم[13] يشير[14] إلى الأشياء، ويلفت إليها انتباه الأطفال وهو ينطق في ذات الوقت بلفظة، مثلاً لفظة «بلاطة» مشيراً إلى ذلك الشّكل[15] (لن أسمي هذا الإجراء «تفسيراً بالإشارة» (hinweisende Erklärung) أو «تعريفاً» (Definition) إذ ليس بإمكان الطفل بعد أن **يستخبر** عن اسم الشيء. سأسميه «تعليم الألفاظ بالإشارة» (hinweisendes Lehren der Wörter)[16]. ـ بل أقول إنّ ذلك يكوّن جزءاً مهمّاً من التدريب، لأنّ الأمور تسير بهذه الطريقة بالذات عند البشر، وليس لأنّه لا يمكن تمثّل الأمور بطريقة أخرى). وباستطاعتنا القول إنّ تعليم الألفاظ بالإشارة يقيم علاقة تداع (assoziative Verbindung) بين اللفظة والشيء: ولكن ما معنى ذلك؟ حسناً! يمكن أن يعني أشياء مختلفة؛ ولكنّ ما نفكّر فيه قبل كلّ شيء هو أنّ صورة الشيء تَمْثل بين يدي ذهن (tritt vor die

---

(12) لم نستعمل لفظة أخرى، مثلاً «التدريب» لأنّ الكلمة الألمانيّة التّي استعملها ل. ف. هي «Abrichtung»، أو «Abrichten» الاسم المشتق من الفعل «abrichten»، وهي تخصّ الحيوان وتقابلها في العربيّة «ترويض». فهو يقصد كما يقول ذلك في الفقرة 1 من *The Brown Book* تعليم الحيوان القيام بحركة أو بشيء من الأشياء. انظر كذلك: Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. M. von Wright (Oxford: B. Blackwell, 1967; [1930-1948]), para. 419.

(13) هل يمكن أن نعتبر هذا المثال إشارة إلى تجربته الشخصية عندما طبّق طريقة خاصّة في تعليم الأطفال في إحدى قرى جنوب النمسا؟

(14) لا يمكن أن نتمثّل مرامي هذه اللعبة اللغويّة ما لم نع قيمة المقابلة التّي يقيمها ل. ف. بين القول والإشارة.

(15) على أنّه يقول في مقاله «Notes on Logic» («ملاحظات في المنطق»): «أن تسمّي يعني أن تشير بإصبعك».

(16) يسمّي ل. ف. هذه الطريقة: المنهج الإشاري في التعليم. انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 1.

Seele) الطّفل عند سماعه اللفظة. ولكن، هل حدوث هذا هو هدف اللفظة؟ ـ نعم، **يمكن** أن يكون ذاك الهدف. ـ يمكنني أن أتصوّر أنّ للألفاظ (سلسلةً صوتيّةً) مثل هذا الاستعمال (النطق بلفظة هو عبارة عن الضّغط على لوحة مفاتيح معزف التمثّل) ولكنّ هدف الألفاظ في اللّغة كما وصفت في الفقرة 2 **لا** يتمثّل في حفز التمثّل (يمكن بالطبع أن نكتشف أيضاً أنّه يعين على بلوغ الهدف عينه).

ولكن إذا كان للتعليم بالإشارة ذاك المفعول ـ فهل يستوجب القول بأنّه يولّد فهم الألفاظ؟ ألا يفهم قول «بلاطة!» من يتفاعل تجاهه بطريقة كذا وكذا؟ ـ لا شكّ أنّ التعليم بالإشارة يعين على بلوغ هذا المأرب؛ ولكنّ ذلك لا يحصل إلاّ إذا أردِف بتمرين محدّد، فإذا اقترن نفس التعليم بالإشارة إلى هذه الألفاظ بتدريب مغاير فإنّه يولّد فهماً آخر[17].

«أشغّل الفرامل عندما أصل المرتاج بالرافعة»[18] ـ صحيح، إذا اعتبرنا بقيّة الآليّة. ولا تكون الرافعة رافعة فرامل إلاّ بذلك؛ فإذا عُزلت عن بقيّة ركيزتها لم تعد رافعة؛ ويمكن أن تكون أي شيء آخر، بل قد تكون لا شيء.

7. في تطبيق الاستعمال اللّغوي (الفقرة 2)، يقوم فريق بنطق الألفاظ ويتصرّف الفريق الثاني بحسب هذه الألفاظ. أمّا في تعليم اللّغة فإنّنا سنلقى **هذا** الإجراء: **يسمّي** المتعلّم الأشياء، بمعنى أنّه ينطق اللفظة كلّما أشار المعلّم إلى الحجَر. ـ نعم! سنجد هنا تمريناً أكثر سهولة: سيعيد المتعلّم الألفاظ التّي ينطق بها المعلّم ـ ويُشبه كلا الإجراءين اللّغة.

---

(17) يعتبر ل. ف. أنّ التفسير بالإشارة قاعدة من قواعد الترجمة حيث تترجم لغة الحركات إلى اللغة المنطوقة. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 4, para. 45.

(18) للتذكير فإنّ تكوين ل. ف. مهندساً في الميكانيكا يجعل هذا المثال أقرب إلى محيطه من أي شيء آخر.

ويمكننا أيضاً أن نتصوّر أنّ عمليّة استعمال الألفاظ بأكملها كما وصف في (الفقرة 2) يقع في بعض تلك الألعاب التّي يتعلّم الأطفال بواسطتها لغة الأمومة. سأسمي هذه الألعاب «**ألعاباً لغويّة**» (Sprachspiele)[19] وسأتحدّث في بعض الأحيان عن لغة بدائيّة باعتبارها لعبة لغويّة[20].

وبالإمكان كذلك أن نعتبر عمليّة تسمية الحجر[21] وإعادة نطق الألفاظ التّي يقولها المعلّم «لعباً لغويّاً». فكّر في تلك الاستعمالات العديدة للألفاظ في لعبة الغمّيضة أو الدّوّارة (Reigenspiel)[22].

وسأسمي كذلك «لعبة لغويّة» الكلّ الذي تكوّنه اللّغة والأعمال التّي تنضوي تحتها[23].

8. اعتبر الآن هذا التوسّع في لغة (الفقرة 2). علاوة على الألفاظ الأربع «كتل»، «أعمدة»، إلخ... تحتوي هذه اللّغة على سلسلة ألفاظ تستعمل مثلما استعمل البائع الأعداد الأصليّة في (الفقرة 1). (يمكن أن

---

(19) يستعمل ل. ف. مفهوم «اللعبة اللغويّة» لأوّل مرّة في *The Blue Book* لكنّه يعرّفه - دون تفاصيل - أوّل مرّة «نسمّي «ألعاباً لغويّة» أنظمة التواصل مثل تلك التّي عرفناها في [الفقرات السابقة]. انظر: Wittgenstein, *The Brown Book* para. 5. وهي تشبه تقريباً ما نسمّيه «ألعابا» في اللغة العاديّة». وتمثّل هاتان الكراستان، كما هو معروف، النصّ الذي هيأ لصدور كتاب *Phil. Unt.* لذلك فإنّ الفقرات السابقة التّي يتحدّث عنها هي في جوهرها الفقرات نفسها التّي سبقت هنا.

(20) سيتخلّى عن هذا التعريف المبطّن للعبة اللغويّة بأنّها اللغة البدائيّة في ما بعد، وينبغي اعتبارها مرحلة من مراحل عرضه للقضيّة، بل سينقلب التعريف بأن يعتبر اللغة البدائيّة وحدها لعبة لغويّة من ضمن ألعاب لغويّة أخرى أكثر تعقيداً.

(21) يعتبر ل. ف. عمليّة التسمية أبجد اللغة، أي المرحلة البدائيّة التّي يصفها أوغسطينس. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 19.

(22) تعني كلمة «Reigenspiele» حرفيّاً «الألعاب الراقصة».

(23) نلفت انتباه من بحوزته ترجمة كلوسوفسكي (Klossowski) الفرنسيّة أنّ المترجم قد أسقط هذه الفقرة.

تكون سلسلة حروف الهجاء، مثلاً)؛ وتحتوي بالإضافة إلى ذلك على لفظتين يمكن أن تكونا (لأنّهما تدلاّن تقريباً مباشرة على الهدف) «هناك» و«ذاك» اللّتان تستعملان مرفقتين دائماً بإشارة من اليد، وتحتوي ختاماً على عدد من عيّنات الألوان[24]. يعطي «أ» أمراً من قبيل: «د ـ بلاطة ـ هناك» وفي الوقت نفسه يُري معينه عيّنة ألوان وينطق بلفظة «هناك» مشيراً إلى نقطة معيّنة من مكان البناء. يأخذ «ب» من كوْمَة البلاطات واحدة بلون العيّنة عن كلّ حرف من حروف الأبجديّة حتّى حرف «د» وينقلها إلى المكان الذي أشار إليه «أ». ـ وفي مناسبات أخرى يعطي «أ» الأمر: «ذاك، هناك!» وهو يشير عند قوله «ذاك» إلى حجر بناء، إلخ...

9. عندما يتعلّم الطفل هذه اللّغة يجب عليه أن يحفظ عن ظهر قلب تسلسل <دوالّ الأعداد> أ، ب، ج،... ويلزمه كذلك أن يتعلّم استعمالها ـ هل يحتوي هذا التمرين أيضاً على «تعلّم بالإشارة» للفظة ما[25]؟ ـ حسناً، سيُشار مثلاً إلى بلاطات ويُعدّ ـ «أ، ب، ج بلاطات...». ـ إن لتعليم ألفاظ مثل «كتل» و«أعمدة» إلخ... شبهاً كبيراً بتعليم الأرقام التي لا تصلح للعدّ بل للإشارة بنظرة واحدة إلى مجموعات من الأشياء الملموسة. بهذه الطريقة بالذّات يتعلّم الأطفال

(24) انظر كتابه **ملاحظات في الألوان** الذي نشر أوّل مرة سنة 1977 وهو نص لمحاضرة: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, Edited by G. E. M. Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1977).

لكن ل. ف. كتب ملاحظات عديدة حول الألوان.

(25) هذا الطرح يعارض الطرح العقلاني الذي نجده عند همبولدت (Humboldt) مثلاً: «بالنسبة إلى الأطفال ليس تعلّم اللغة إجراء ميكانيكياً بل تطويراً لملكة اللغة...». («Dass bei den Kindern nicht ein mechanisches lernen der Sprache, sondern eine Entwicklung der Sprachkraft vorgeht...») انظر: «Einleitung zum Kawi-Werk,» in: Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, Hrsg. von Michael Böhler (Stuttgart: Reclam, 1973).

استعمال الخمس أو الستّ أعداد الأصليّة الأولى[26].

هل إنّ «هناك» و«ذاك» تتعلّم أيضاً بالإشارة؟ - تصوّر كيف يمكن بالإشارة إلى أماكن وإلى أشياء أن نعلّم استعمالهما! - لكن الإشارة في هذه الحالة تدخل في **استعمال** الكلمات وليس في تعلّم ذلك الاستعمال فقط. -

10. إلامَ **تشير** إذاً ألفاظ تلك اللّغة؟ - ما الذي يفترض أن يري ما تشير إليه إن لم يكن هو ذلك الصنف بالذات من الاستعمال؟ لقد قمنا بعد بوصف هذا الاستعمال. ويجب أن تقع عبارة «هذه اللفظة تشير إلى **كذا**» ضمن هذا الوصف. وبعبارة أخرى، يجب أن يأخذ الوصف هذا الشكل: «اللفظة... تشير إلى...».

وبالطبع، يمكن للمرء أن يقصِر وصف استعمال لفظة «بلاطة» على القول، ببساطة، إنّ هذه اللّفظة - تدلّ على ذلك الشيء. سنفعل ذلك مثلاً إذا تعلّق الأمر بتجنّب الخلط في مستوى لفظة «بلاطة» التي لا تدلّ على ذلك النوع من الحجر الذي نسميه «كتلة» - بينما، في ما تبقّى، نجد أنّ صيغة < **الإشارة** > إليها، أي استعمال هذه الألفاظ، قد عرف بعد.

ويمكن بالطريقة نفسها أن نقول إنّ العلامات «أ»، «ب» إلخ، تشير إلى ترقيم؛ إذا كانت ستمنعنا من أن نفهم، خطأ، أنّ «أ»، «ب»، «ج» تقوم بالدور الذي تقوم به حالياً ألفاظ، مثل «كتلة» و«بلاطة» و«عامود»، في اللّغة. ويمكننا كذلك القول إنّ «ج» تشير إلى هذا العدد وليس إلى ذاك العدد إذا استعملناه مثلاً لنفسّر أن هذه الحروف الأبجديّة تستعمل في التسلسل الترتيبي (Reihenfolge) أ، ب، ج، د، إلخ

---

(26) يعتبر ل. ف. لغة الإشارة لغة بدائيّة وكذلك العلامات التّي تكوّنها، ويعتبر اللغة المنطوقة وعلاماتها لغة ثانويّة. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 4, para. 46.

وليس في التسلسل الترتيبي أ، ب، د، ج.

ولكن محاكاة وصف استعمالات الألفاظ بهذه الطريقة لا يجعل تلك الاستعمالات أكثر تشابهاً! لأنها كما نرى غير متجانسة بالمرّة.

11. فكّر في الأدوات التي تجدها في صندوق الأدوات: ستجد مطرقة وكلابة ومنشاراً ومفك براغ، ومتراً وعلبة لصاق ومسامير وبراغيَ - إن وظائف اللّفظة مختلفة اختلاف وظائف هذه الأشياء تماماً. (وهناك تشابه في كلتا الحالتين)[27].

إنّ الذي يوقعنا بالطبع في الخلط هو تماثل المظهر المطرد للألفاظ في القول أو الكلمات في الكتابة والطّباعة، لأن **استعمالها** لا يظهر لنا بكل شفافية ووضوح. خاصة، إذا كنّا نتفلسف!

12. يحصل الشيء نفسه تماماً إذا نظرنا في غرفة قيادة قاطرة: نرى مقابض، لها تقريباً الشكل نفسه (وهذا مفهوم، لأنّها تتناول كلّها باليد) ولكن شتّان بين مقبض يمكن تحريكه باستمرار (لأنّه يعدّل فتح صمّام) ومقبض غلق له وضعان وظيفيّان فقط: فهو إمّا نازل للغلق أو مرفوع للفتح؛ ومقبض ثالث يكون جزءاً من الفرامل، كلّما جذبته بقوّة، كانت الفرملة أقوى، ورابع هو مقبض مضخّة: لا تشتغل المضخّة إلاّ إذا حرّكناه يمنة ويسرة[28].

13. عندما نقول: «إنّ كلّ لفظة في اللّغة تشير إلى شيء» فإننا لم نقل **في الواقع** بعد أي شيء إلاّ إن كنّا حدّدنا **أيّ** الفروق نريد أن ندرك. (من الممكن مثلاً أن نرغب في التمييز بين ألفاظ لغة (الفقرة 8)

---

(27) هذا الاختلاف في وظائف ألفاظ اللغة هو ما لم يره أوغسطينس. لذلك فما يقدمه ليس خاطئاً ولكنّه أحادي الاستعمال وبالتالي ناقص.

(28) انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Edited by Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1964; [1929-1933]), vol. 1, part 2, para. 20.

وبين ألفاظ < لا مدلول لها > (ohne Bedeutung) مثل تلك التي نجدها في شعر لويس كارّل (Lewis Carroll)[29] أو ألفاظ من نوع «يالالن»[30] التي نجدها في بعض الأغاني).

14. تصوّر أنّ شخصاً ما يقول: «كلّ الأدوات تصلح لتغيير شيء، فالمطرقة تعدّل موضع المسمار والمنشار يعدّل شكل اللّوحة، إلخ». ـ وما الذي يعدّله المتر ووعاء اللّصاق والمسامير؟ ـ «معرفتنا بطول الشيء ودرجة حرارة اللّصاق وصلابة الصندوق». ـ هل ربحنا شيئاً بمثل هذا الدّمج للعبارات[31]؟

15. من المحتمل أن تستعمل لفظة «يشير» بطريقة مباشرة إذا كانت العلامة مرسومة على الشيء المشار إليه. افترض أنّ الأدوات التي يستعملها «أ» للبناء تحمل بعض العلامات. عندما يُري «أ» لمعينِه هذه العلامات، فإنّ المعين سيعطيه الأداة التي تحمل هذه العلامة.

بهذه الطريقة، وبطرق أخرى مماثلة تقريباً، يدلّ الاسم على شيء

---

(29) لعلّه يقصد بالتحديد قصيدة «Jabberwocky» في كتاب لويس كارل. انظر:
Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, with Fifty Illustrations by John Tenniel ([London: Macmillan and Co.], 1872).
انظر مثلاً: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 5.

(30) يستعمل ل. ف. لفظة (juwiwallera) وقد استبدلناها بـ «يالالن» وهي كلمة تركيّة الأصل لا يعي المستعمل العربي معناها لكنّها تساعده على تركيز اللحن.

(31) مع إدراك الفكرة الأساسية في هذه الفقرة وهي نبذ التعميم، واعتبار الحالات الخاصة، يستحسن أن نفهم هذه الفقرة على أنّها استعارة أو قياس شبه ينبغي أن نقيس به ماهيّة اللغة؛ فهي أداة حتّى وإن لم تكن تصلح لأشياء أخرى غير تغيير شيء ما. إذا قبلنا بهذه الصورة (انظر مع ذلك الفقرة 596) ظهرت لنا هنا أوّل إشارة إلى استعمال اللغة باعتبارها أداة (أي أوّل دليل على النظرة الأداتية للغة) وهي أطروحة التداوليّة اللسانيّة اليوم. ولكنه أخذها على ما يبدو من أعمال بوهلر (Bühler) عالم النفس الشهير (1879-1963) وما يسمّى «نموذج اللغة ـ الأداة» (Organon Modell der Sprache)، مع وجوب عدم حصر الخاصية الأداتية في غرض معين، فيقول ل. ف. إنّ اللغة ليست أداة موظفة لغرض معين ولا كذلك النحو. انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 5, para. 44

ما ويعطى اسماً لشيء ما. ـ إنّه من المفيد أن نقول لأنفسنا، وبخاصة عندما نتفلسف: تسمية شيء ما قد تشبه تعليق علامة على ذلك الشيء.

16. ماذا عن عينيّة الألوان التي أراها «أ» لـ «ب»؟ هل تنتمي إلى **اللّغة**؟ حسناً! على هوانا. هي لا تنتمي إلى اللّغة المنطوقة؛ لكن إذا قلتُ لأحدهم: «انطق اللّفظة < الـ > » فإنك ستعتبر هذه « < الـ > » الثانية وكأنها جزء من القضيّة، فهي تلعب إذن دوراً مماثلاً لنموذج الألوان في اللّعبة اللّغويّة (الفقرة 8) بمعنى أنها نموذج ينبغي أن يقوله الآخر.

إنّه من الطبيعي جدّاً، ومّما يسبّب أقل قدر من الخلط، أن نعتبر النماذج من ضمن أدوات اللّغة[32].

((ملاحظة حول الضمير الانعكاسي «لـ **هذه** القضيّة»))[33].

17. بإمكاننا أن نقول: عندنا في اللّغة (الفقرة 8) **أقسام مختلفة من الكلام**. وبالفعل فإنّ وظيفة لفظتي «بلاطة» و«كتلة» متشابهتان أكثر من شبه «بلاطة» بـ «د»[34]. ولكن طريقة تجميعنا للألفاظ بحسب أقسامها

---

(32) سقطت الفقرة 16 بأكملها من الترجمة الفرنسيّة المذكورة. وقد أعطي الرقم 16 للفقرة السابعة عشرة.

(33) [*Über die Grundlagen der Mathematik*, S. 385 ff., und *Zettel*.].

انظر بالفعل: Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Edited by G. M. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1956; [1928-1944]), vol. 7, para. 74, und *Zettel*, para. 691, حيث يتحدّث ل. ف. عن «مفارقة الكذّاب» (kretische Antinomie): «**هذه** القضية كاذبة» وتتمثّل هذه المفارقة في أنّنا لا يمكن أن نعتبر تلك القضية إلاّ صادقة إذا كان اسم الإشارة انعكاسياً، بينما يقول محتواها إنّها كاذبة، فيقول ل. ف.، للخروج من هذا المأزق، إنّ اسم الإشارة «هذه» هنا لا يمكنه أن يشير إلى القضيّة ويمثّلها في الآن نفسه. ويكمن الخطأ في هذه المفارقة، بحسب رأيه، في أنّنا نفكّر أنّه يمكن لكلمة أن تشير لموضوعها دون أن تقوم مقامه.

(34) وهذا الشبه بين الألفاظ هو الذي يوقع الفيلسوف في الخطأ ويمنعه من رؤية استعمالاتها المختلفة.

يتعلّق في آخر المطاف بالغرض من التصنيف ـ وكذلك بميولاتنا.

فكّر في وجهات النظر المختلفة التّي يمكن أن نصنّف بموجبها الأدوات أو قطع الشطرنج[35] بحسب أنواعها[36].

18. ينبغي ألاّ يربكك كون اللّغتين (الفقرة 2) و(الفقرة 8) لا تتألّفان إلاّ من أوامر. وإن شئت أن تقول لهذا السبب إنّهما ناقصتان، فعليك عندها أن تتساءل إن كانت لغتنا كاملة. ـ هل أنّها كانت كذلك قبل أن يدخل فيها ترميز الكيمياء وترقيم حساب اللاّمتناهي (Infinitesimalnotation)؟ وذلك لأنّ هذا الأخير يمثّل، إن صح التعبير، ضواحي لغتنا (كم منزلاً أو كم طريقاً يلزمنا حتى تصبح المدينة مدينة؟). يمكن أن نعتبر لغتنا مدينة قديمة[37]: شبكة مضلّة من

(35) «غالباً ما تبدو لنا الألفاظ شبيهة بقطع الشطرنج». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 11.

(36) في سيميائيّة هيالمسلاف، تمثّل مواقع قطع الشطرنج عند ابتداء اللعبة وعند كلّ نقلة الإجراء القضوي؛ ويمثّل مجموع القطع جرد العناصر، ويمثّل ترتيب القطع بحسب أهميّتها النّظام». انظر: Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage;* suivi de *La structure fondamentale du langage*, trad. du danois par Una Canger; avec la collaboration d'Annick Wewer (Paris: Minuit, 1966).

لا يمكن اعتبار قيمة هذه الاستعارة للعبة الشطرنج في اللسانيّات الحديثة إلاّ بالقول، بحسب رأينا، إنّ هذه الاستعارة هي نقطة التحوّل من اللسانيّات القديمة إلى اللسانيّات البنيوية (قارن مع دي سوسير وبلومفيلد وبنفنيست وتشومسكي وهيالمسلاف). ويمكن أن نجعل النقطة الثانية في التخلّي عن استعمال هذه الاستعارة لفائدة استعارة قطعة النّقود باعتبارها نقطة تحوّل نحو التخلّي عن النظريّة البنيويّة.

(37) استعمل الباحثون في علم العمران هذه الاستعارة بعد قلبها فافترضوا أنّ المكان يمكن أن يعتبر بدوره لغة قديمة، كلّها أزقة ملتوية. وطرحوا السّؤال نفسه: انطلاقاً من كم كلمة ومن كم قاعدة يمكن أن تصبح اللغة لغة؟

يذكّرنا سؤال ل. ف. هنا بمفارقة السوريت أو كومة الرمل (Paradoxie des Haufens) لزينون (Zénon/ Zeno): كم حبّة يجب أن نأخذ من كومة حبات رمل حتّى نقول إنّ الكومة لم تعد كومة؟ أي متى نقول إنّنا بأخذنا حبّة واحدة، لن تسمّى الكومة كذلك؛ فإذا كانت حبّة الرمل لا تساوي شيئاً في كومة تحتوي على ملايين الحبات، فكيف يمكن للاشيء واحد أن يغيّر شكل المجموع؟ يستعمل ل. ف. في *The Blue Book* كومة الرمل للتأكيد على أنّ =

الممرّات والسّاحات الصّغيرة ومن البيوت العتيقة والحديثة ومن البيوت التي أضيفت إليها أجزاء في مراحل مختلفة؛ كل هذا محاط بعدد كبير من الأرباض ذات الشوارع المستقيمة تحدّها من جوانبها دُور متشاكلة.

19. من السّهل تصوّر لغة لا تتكون إلاّ من أوامر وبلاغات معارك. ـ أو لغة تتمثل فقط في أسئلة وعبارتين إحداهما للإجابة بنعم والأخرى للنفي بلا. ولغات أخرى عديدة من هذا القبيل. ـ أن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة (Lebensform)[38].

ولكن ماذا نقول عن: الصيحة «بلاطة!» في المثال (الفقرة 2)، هل هي قضيّة أم لفظة؟ ـ إذا كانت لفظة فليس لها بالتّأكيد مدلول الألفاظ نفسه الذي يوازيها صوتياً في لغتنا العادية لأنّها صيحة كما نراها في (الفقرة 2)، أمّا إذا كانت قضيّة فهي بالتّأكيد ليست بالقضيّة المختزلة «بلاطة!» في لغتنا. ـ وفي ما يتعلق بالسؤال الأول، يمكنك أن تعتبر «بلاطة!» لفظة وكذلك قضيّة أو ربّما بتعبير أغرب حتّى < قضيّة منحلّة > (مثلما نتحدث عن مبالغة منحلّة (Hyperbel))؛ بل هي القضيّة < المختزلة > بعينها. ـ لكنها، دون شك، لا تعدو أن تكون اختزالا للقضيّة «احضر لي بلاطة!» بينما لا وجود لمثل هذه القضيّة في المثال (الفقرة 2)، ولكن لماذا لا أقول إن القضيّة «احضر لي بلاطة!» هي بالعكس **تمديد** للقضيّة «بلاطة!»؟ لأنّ من ينادي «بلاطة!» يريد أن يقول

= شكل العلاقة أهمّ من عدد حبات الرمل. ويخصّ ل. ف. هذه المعضلة ببحث (الباب 8 من *Phil. Gram.* حيث يعالج القضيّة انطلاقاً من المنهج الذي طوره في *Phil. Unt.*، أي باعتبار أنّ نحو القضيّة يفضي إلى إنتاج لامعنى إجابة عن الطلب المتمثّل في إحداث أصغر كومة من الرمل يمكن أن تسمّيها بعد كومة. انظر حول الموضوع نفسه: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 3, para. 34.

(38) هذا التقريب بين اللّغة والحياة، بغض النظر عن تأويلاته الأخرى، له مدلول خاصّ عند ل. ف.، فهو يؤكّد أنّ «المفهوم الكائن الحي الغموض نفسه (Unbestimmtheit) الذي للغة». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 326.

(meint)[39] في الواقع: «احضر لي بلاطة!». لكن كيف **تقصد ذلك** (*meinen*) بينما أنت **تقول** «بلاطة!»؟ هل تنطق في سرّك القضيّة غير المختزلة؟ ولماذا يجب عليّ ترجمة هذه العبارة بعبارة مختلفة حتى أقول ما تعنيه الصيحة «بلاطة»؟ وإذا كانت تعني الشيء نفسه، ـ فلماذا لا يمكنني أن أقول: «عندما يقول < بلاطة! > فإنّه يقصد < بلاطة! > ؟ أو: لماذا لا يمكنك أن تقصد «بلاطة!» إذا كان بمقدورك أن تقصد «احضر لي بلاطة!»؟ ـ ولكن عندما أنادي «بلاطة!» فإني دون شك أريد أن أقول **إنّه عليه أن يحضر لي بلاطة!** ـ طبعاً، ولكن ألا تتمثّل < هذه الإرادة > في التفكير بشكل أو بآخر في قضيّة مختلفة عن تلك التي تنطق بها؟ ـ

20. ولكن، عندما يقول شخص ما: «احضر لي بلاطة!» فإنّه يستطيع أن يقصد بهذه العبارة لفظة **واحدة** طويلة تطابق اللفظة المفردة «بلاطة!» ـ هل من الممكن إذاً أن نعتبر عبارة ما مرّة لفظة **واحدة** ومرّة أخرى ثلاثة ألفاظ؟ وكيف نعتبرها في العادة؟ ـ أعتقد أننا نميل إلى القول: إننا نعتبر القضيّة على أنها مكوّنة من الألفاظ **الثلاثة** إذا استعملناها مقارنة بقضايا أخرى من قبيل «**هات** لي بلاطة!»، «احضر **له** بلاطة» و«هات لي **بلاطتين!**» إلخ، أي مقابل قضايا تحتوي على ألفاظ الطّلب ذاته، لكن في تشكّلات أخرى. ـ لكن، في ما يتمثل استعمال قضيّة مقابلة بقضايا أخرى؟ هل تمرّ هذه القضايا بخاطرنا؟ وهل تمرّ **كلها**؟ وهل يتم ذلك عندما نكون **بصدد** النطق بالقضيّة أو قبلها أو بعدها؟ ـ كلّا! حتى وإن أغرتنا مثل هذه الشروح فإنه يكفي أن نفكر

(39) هذا أوّل استعمال لفعل «meinen» وقد ترجمناه هنا بـ «يريد أن يقول» وفي سياقات أخرى بـ «يقصد» أو «يفهم» (انظر مثلاً الفقرة 121 من هذا الكتاب) والرأي «Meinung» (انظر مثلاً الفقرة 639) وهو أقرب إلى المعنى الأصلي، إذ إنّ أصل دلالته هو «التعبير عن الرأي» وقد تطوّر انطلاقاً من معنى بدائي يدلّ على التغيير والاستبدال، إلخ. وهذا الجذع يتصرّف بطرق شتّى في اللغة الألمانيّة. ويمكن أن نقارنه بالكلمة الإنجليزية «meaning» و«to mean» إلاّ أنّه أوسع استعمالاً.

قليلا في ما يجري في الواقع حتى نتيقّن أننا سلكنا طريقاً مغلوطاً. نحن نقول إنّنا نستعمل الأمر مقابل جمل أخرى لأن **لغتنا** تتضمن إمكانية قول هذه الجمل الأخرى. إنّ الشخص الذي لا يفهم لغتنا، كالأجنبي مثلاً، إذا سمع أحدهم يعطي هذا الأمر في مناسبات عدّة: «احضر لي بلاطة!» يمكنه أن يرى أنّ كلّ هذه السلسلة من الأصوات تكوّن لفظة واحدة تناسب في لغته تقريباً شيئاً من قبيل لفظة «حجر». ولو أراد، هو بدوره، أن يعطي هذا الأمر، لنطق به بطريقة مختلفة، وسنقول عندها: إنه لا ينطقه بهذه الطريقة الغريبة إلا لأنّه يعتبره لفظة **واحدة**. ـ ولكن، ألا يحدث في داخله شيء مختلف، عندما ينطق به ـ **شيء** يتمثل في أنّه يعتبر القضيّة لفظة **واحدة**؟ ـ يمكن أن يحدث هذا في داخله ويمكن أن يحدث شيء آخر، فما الذي يحدث في داخلك أنت عندما تعطي مثل هذا الأمر؛ هل أنت واع بأنّه يتكون من ثلاثة ألفاظ وأنت **بصدد** النطق به؟ طبعاً! أنت **تملك ناصية** هذه اللّغة ـ التي تحتوي أيضاً على جمل أخرى ـ ولكن هل إنّ هذه السيطرة شيء **يحدث** عندما تكون بصدد النطق بهذه الجملة؟ ـ كنت قد سلّمت طبعاً بأنّ الأجنبي قد ينطق بالجملة بطريقة مختلفة، إذا كان قد تمثلها بطريقة مختلفة ولكنّ ما نسمّيه طريقة مغلوطة لتصوّر الجملة[40] يجب أن لا يتمثّل في هذا الشّيء الذي يقترن بنطق الطّلب.

والقضيّة ليست < مختزلة > لأنها أسقطت شيئاً قصدناه عندما نطقنا بها ولكن لأنها موجزة ـ مقارنة بنموذج معيّن من نحو لغتنا. ـ يمكن بالطبع أن يردَّ علينا بالقول: «إنكم تسلّمون بأن القضيّة المختزلة والقضيّة غير المختزلة لهما المعنى نفسه (Sinn) ـ ما هو معناهما إذاً؟ ألا من تعبير لفظي عن ذلك المعنى؟»، لكن، ألا يتمثّل تماهي معنييهما في تماهي **استعماليهما**؟ ـ (باللّغة الروسية يقال «حجر أحمر» عوضاً عن

---

(40) يعرّف ل. ف. «**الجملة**» بأنّها مجموع العلامات التّي تكوّن كلاًّ في لعبة لغويّة معيّنة. انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 7.

«إنّ الحجر **هو** الأحمر»[41]؛ هل تغيب الرابطة من المعنى عند الرّوس أم أنهم يتلافون نقصها **في أذهانهم**؟

21. تصوّر لعبة لغويّة يجيب فيها «ب» عن سؤال «أ» بأن يخبره بعدد البلاطات والكتل المجمّعة في كومة أو بأن يخبره عن ألوان حجر البناء الملقاة هنا وهناك وأشكالها. ـ يمكن أن نصوغ مثل هذا الإخبار بهذه الطريقة: «خمس بلاطات». فأين يكمن إذاً الفرق بين الإخبار، أو الإقرار (Behauptung)، «خمس بلاطات» وبين الأمر «خمس بلاطات!»؟ ـ حسناً! يكون الفرق في الدور الذي يؤدّيه نطق هذه الألفاظ في اللّعبة اللّغوية. ولكنّ النبرة التي ينطقان بها وكذلك قسمات الوجه وأشياء أخرى ستختلف دون شك. ومع ذلك يمكن أن نتصوّر أن النّبرة هي ذاتها لا تتغير ـ لأنّه يستطيع أن يتلفظ بالأمر وبالإخبار بنبرات **مختلفة** وبقسمات وجه مختلفة. ـ وأنّ الفرق لا يكمن إلاّ في الاستعمال. (بإمكاننا طبعاً استعمال لفظتي «إقرار» و«أمر» للإشارة إلى استعمال شكل نحوي ونبرة؛ تماماً مثلما نسمّي القضيّة «أليس الطقس جميلا اليوم؟» قضيّة استفهامية رغم أنها تُستعمل إخبارياً كإقرار إيجابي)[42]. يمكن أن نتصوّر لغة يكون فيها لـ **كلّ** الإقرارات شكل الأسئلة الموجهة (rhetorische Frage) ونبْرِها؛ أو تكون فيها كلّ الأوامر في شكل سؤال من نوع: «أتبقى في البيت دون فعل شيء؟» وربما سيقال عندها: «إنّ لما يقوله شكل سؤال ولكنه أمر في الحقيقة» ـ أي أن له

---

(41) تتصرف اللغة الروسية تماماً مثل اللغة العربية ولا تستعمل الرابطة، فنقول «حجر أحمر»، أي ما يوازي بالألمانيّة (Stein rot) بينما تستعمل هذه الأخيرة الرابطة وجوباً هنا فنقول (der Stein ist rot). وإن شئنا أن نعبر عن الرابطة في العربيّة فبإمكاننا اللجوء إمّا إلى «كان» التي تضيف الزمان أو إلى «ليس» التي تقحم النفي أو إلى ما يسمّى ضمير الفصل «هو».

(42) يقول ل. ف. إنّه من الممكن تصوّر لغة لا وجود فيها لجمل في صيغ الاستفهام أو الأمر، يعبّر فيها الإقرار عن الطلب والسؤال. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, annex no. 3, para. 1.

وظيفة الأمر في الاستعمال اللّغوي، (ويقال بالمثل «ستفعل كذا!» باعتباره أمراً وليس باعتباره تنبّؤاً بالمستقبل. ما الذي يجعل من هذا القول مرّة تنبّؤاً ومرّة أخرى أمراً؟)[43].

22. إن وجهة نظر فريغه (Frege) القائلة بأن الإقرار يحتوي على افتراض (Annahme) يتمثل في ما يقع إقراره[44]، تقوم في الحقيقة على إمكانية موجودة في لغتنا تتمثّل في أن تكتب كل قضيّة إقرارية على هذا الشكل: «أقرَّ أن الأمور كذا وكذا» ـ ولن تكون «إنّ الأمور كذا وكذا» قضيّة في لغتنا ـ وليست هي بعد بـ «**نقلة**» في اللّعبة اللّغوية. وإذا كتبت: «أقرَّ بأنّ الأمورَ كذا وكذا» عوضاً عن «أقرَّ: الأمورُ كذا وكذا» فإن العبارة «أقرَّ» تصبح زائدة عن الحاجة.

ويمكننا كذلك كتابة كل إقرار على شكل استفهام متبوع بإقرار، مثل «هل يهطل المطر؟ ـ نعم!». هل يشير هذا إلى أنّ كلّ إقرار يحتوي على سؤال؟

يجوز استعمال علامة الإقرار[45] مقابل نقطة الاستفهام مثلاً؛ أو

(43) استغلّ اللسانيّون هذه الخاصيّة لطرح ما يعرف بالأعمال اللغويّة غير المباشرة. انظر خصوصاً ليكوف وغوردن: David Gordon et George Lakoff, «Postulats de conversation», *Langages*, no. 30 (1973).

(44) انظر: Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach, 2 Bd. (Hamburg: Meiner, 1969-1976), p. 201.

(45) هذه العلامة من وضع فريغه وهي، ضمن نظريّة الإيديوغرافيا (Begriffschrift) كما يراها، تتمثّل في رمز ⊢ للإشارة إلى وجود إقرار ولعدم الخلط بينه وبين المحتوى القضوي: «وأنا أستعمل لهذا الغرض [الإقرار] خطّاً عمودياً يوضع على الطرف الأيسر من خطّ أفقي، بذلك عندما نكتب: «نقرّ: 2 + 3 تساوي 5»، فإنّنا لم نرسم فقط قيمة حقيقة مثلما هو الحال لو كتبنا: «2+3=5»» يقول عنها ل. ف. إنّها [هذا الخط العمودي فوق الخط الأفقي] عديمة الجدوى تماماً مثل أقواس راسل. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Edited by C. K. Ogden, International Library of psychology, philosophy and Scientific Method (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1961; [1921 - 1922]), para. 4.441.

عندما نريد أن نميّز بين الإقرار والاختلاق أو الافتراض. ولا يكون هناك خطأ إلا باعتبار الإقرار مكوّناً من عمليّتين: عمليّة التفحّص (Erwägung) وعمليّة الإقرار (بإسناد قيم حقيقة (Wahrheitswert) أو ما يشابهها) ونحن نقوم بهاتين العمليّتين متبعين في ذلك علامة القضيّة تماماً كما نغنّي انطلاقاً من النوتة أو الترقيم الموسيقي. إنّ الغناء باعتماد الترقيم الموسيقي يقارب في الحقيقة قراءة قضيّة مكتوبة سراً أو جهراً، لكنّه لا يشبه < **المقصود** > (الفكرة) في القضيّة المقروءة.

إن علامة الإقرار التي وضعها فريغه تركّز على **فاتحة القضيّة**. ولهذا الرّمز إذاً وظيفة تماثِل تلك التّي لنقطة النّهاية، فهي تميّز الجملة البيانيّة الكاملة (Periode) عن الجُمَيْلَة **داخل** تلك الجملة. إذا سمعتُ أحداً يقول «المطر يهطل» دون أن أعرف إن كان ما سمعته فاتحة الجملة البيانيّة أو آخرها فإن هذه الجملة لا تمثل بالنسبة إليّ وسيلة تواصل.

[لنتصوّر لوحة تمثل ملاكماً في وضع مبارزة. من الممكن أن تستعمل هذه اللّوحة لتوضّح لشخص ما كيفيّة الوقوف وأي وضع يمكنه أن يتخذه أو بالعكس الوضع الذي يجب عليه أن يتجنّبه؛ أو كيف اتخذ فلان هذا الوضع في مكان كذا وكذا، إلخ. يمكننا (باستعمال لغة الكيميائيين) أن نسمّي هذه اللّوحة قضيّة جذريّة (Satzradikal)؟ هذه هي تقريباً الطريقة التّي كان يرى بها فريغه «الافتراض» («Annahme»)].

23. كم صنفاً من الجُمل يوجد إذاً؟ الإقرار والسّؤال والأمر، مثلاً؟ ـ هناك عدد **لا يحصى** من هذه الأصناف: عدد لا حصر له من أصناف الاستعمالات المختلفة لكل ما نسمّيه «علامات»[46] و«ألفاظاً» و«جملاً». وهذه الوفرة في العدد ليست ثابتة، أي أنّها ليست معطى

---

(46) يقول بارط (Barthes): «بوجود المجتمع يتحوّل كلّ استعمال إلى علامة لهذا الاستعمال». انظر: R. Barthes, *Le Discours social* (Paris: Galilée, 1973), nos. 3-4.

نهائيّاً، بل إنّ أصنافاً جديدة من اللّغات وألعاباً لغوية جديدة، إن أمكن القول، تظهر للوجود وأخرى تبلى وتنسى[47] (يمكن لتطوّر الرياضيات أن يعطينا **صورة تقريبيّة** عن هذا الإجراء).

في هذا المقام، على اللّفظة «**لعبة** لغوية» أن تبرز أنّ تكلُّم لغة ما يعدّ عملاً أو شكل حياة (Lebensform)[48].

اعتبر عدد[49] الألعاب اللّغوية التّي تحتوي عليها هذه الأمثلة وغيرها:

الأمر والتصرّف بمقتضى الأوامر ـ

وصف شيء ما انطلاقاً من شكله الخارجي أو من مقاييسه ـ

إعادة صنع شيء ما اعتماداً على وصفه (أو على صورته) ـ

نقل حادثة ـ

التكهّن بحادثة ـ

تكوين فرضيّة وتجربتها ـ

عرض نتائج تجربة (Experiment) في شكل جداول ورسوم بيانية ـ

استنباط حكاية، وقراءتها ـ

---

(47) هذا تلميح واضح إلى زمانيّة المقاربة في *Phil. Unt.* (مقابل آنيّة المقاربة التّي نجدها في *Tractatus*).

(48) يمكن أن نفهم هذه الجملة بالرجوع إلى ما يقوله في *The Blue Book* من أنّ الجملة حيّة لأنّها تنتمي إلى اللغة. ولكن يكتسي مفهوم «شكل حياة» هنا دلالة منهجيّة تعين على فهم الكتاب؛ فالألعاب اللغويّة ليست مجرّد تسلية خالية من كلّ مغزى وليس خضوعها للقواعد إلاّ دليلاً على أنّها خاضعة للعلاقات الاجتماعية. وهي بالتّالي تصّور بشكل ما أعمالاً بشريّة وعلاقات وممارسات اجتماعيّة تميّز صنفاً من الكائنات يسميها ل. ف. «شكل حياة».

(49) لهذا المثال هدفان: **الأوّل** يؤكد تعدد الألعاب اللغوية، **والثاني**، وهو مرتبط به، يجعل كلّ تصنيف لها أو حصرها في قالب موحد عملية شبه مستحيلة.

تأدية دور في المسرح ـ

إنشاد «الدوارة» ـ

فكّ لغز ـ

الإتيان بنكتة (Witz)؛ وقولها ـ

حلّ مسألة في الحساب التطبيقي ـ

ترجمة من لغة إلى أخرى ـ[50]

التماس، شكر، لعن، تحية، تعبّد[51].

ـ من المفيد مقارنة تعدّد الأدوات في اللّغة وتعدّد طرق استعمالها، وكذلك مقارنة تعدّد أقسام الكلام والجمل مع ما قاله المناطقة في بُنية اللّغة[52] (بمن فيهم كذلك مؤلّف كتاب **مصنّف منطقي ـ فلسفي**).

24. قد يميل من لا يتمثل حاضراً أمام عينيه تعدّد «الألعاب اللّغوية» إلى طرح مثل هذه الأسئلة: «أي شيء هو السؤال؟»[53] ـ هل

---

(50) ليست هذه المجاورة بين حلّ المسألة الحسابيّة والترجمة من لغة إلى أخرى من باب الصدفة، لأنّ ل. ف. يعتبر أنّ الترجمة من لغة إلى أخرى عمليّة حسابيّة. ترجمة قصيدة إلى لغة أجنبيّة توازي بالضبط حلّ **مسألة** رياضيّة. انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 698.

(51) إنّ تعدّد الألعاب اللغويّة لا يعني عدم انتظامها بل انفتاحها على إمكانيات اللغة والعلاقات البشريّة، لكن يربط بينها رغم تعدّدها «شبه عائلي».

(52) هذه العبارة تترجِم (Bau der Sprache).

(53) نرى تأثير ل. ف. في الفيلسوف الأمريكي جاآكو هنتيكا لا فقط من خلال كتاباته حول فتغنشتاين الذي خصص له مصنّفاً بعنوان *Investigating Wittgenstein* (**تحقيقات حول مؤلف «تحقيقات»**)، بل كذلك من خلال كتاباته مثلاً حول المسائل التي أثارها ل. ف. ومنها منطق المعرفة والاعتقاد وماهيّة السؤال وعلم دلالة الألعاب اللغوية. انظر: Merrill B. Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein* (Oxford; New York: B. Blackwell, 1986).

هو التحقّق من أنّني لا أعرف كذا وكذا، أو التّحقق من أنّني أرغب أن يقول لي الآخر...؟ أو هل هو وصف حالتي النفسيّة (seelischer Zustand) المتردّدة؟ ـ وهل إنّ الصيحة «النجدة!» هي وصف من ذات الجنس؟

فكر إذاً في عدد الأشياء المختلفة التي نسمّيها «وصفاً»: وصف وضع جسم من خلال إحداثياته (Koordinaten)، وصف قسمات وجه ما، وصف حسّ لمسي، وصف مزاج نفسي.

يمكن للمرء بالطبع استبدال شكل التّحقق أو الوصف بالشّكل العادي للسّؤال: «أريد أن أعرف إن كان...» أو «إنّي غير متأكّد أنّ...» ـ ولكنّ هذا لا يجعل الألعاب اللّغوية المختلفة أكثر تقارباً.

إن ما تشير إليه هذه الإمكانيات في تحويل كلّ القضايا الإقراريّة إلى قضايا تبدأ بالجُميْلة (Klausel) «أفكّر» أو «أعتقد» مثلاً (أي، ما يمكن أن نعتبره وصفا لحياتي الباطنيّة (Innenleben)) سيظهر بوضوح أكثر في مكان آخر (أنانة)[54].

25. نقول في بعض الأحيان: إنّ الحيوانات لا تتكلم؛ لأنّه تنقصها الملكات الفكرية. وهذا يعني: «الحيوانات لا تفكر لذلك فهي لا تتكلّم»، لكنّها: ببساطة لا تتكلّم. أو بالأحرى: هي لا تستعمل اللّغة ـ إذا ما استثنينا الأشكال الأكثر بدائية في اللّغة ـ الأمر، السّؤال، الحكاية، الدردشة ـ التي تنتمي إلى تاريخنا الطبيعي مثل المشي والأكل والشرب واللّعب[55].

---

(54) الأنانة أو الأنوية (Solipsismus) أو التصورية المطلقة، مذهب لا يعترف إلاّ بوجود الأنا وحده. ويعود ل. ف. إلى الأنوية في الفقرة 402 ويتوسع في الموضوع بخاصةٍ في الجزء الثاني من *Phil. Unt.* انظر مقدمتنا لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع.

(55) في ما يتعلق بالتاريخ الطبيعي (Naturgeschichte)، انظر بخاصّةٍ:
Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 15.
حيث يتحدث ل. ف. عن التاريخ الطبيعي لاستعمال لفظة معيّنة.

26. يظن المرء أن تعلّم اللّغة يتمثّل في تسمية الأشياء. وبخاصة: النّاس والأشكال والألوان والآلام والأمزجة والأعداد، إلخ. وكما سبق أن قلت ـ تشبه التسمية إلصاق علامة[56] على المسمّى، ويمكن القول إنّها تمثل عمليّة تهيئة استعمال اللفظة. ولكنّها تهيئة **لأيّ شيء**[57]؟

27. «نحن نسمّي الأشياء ونستطيع تبعاً لذلك أن نتكلّم عنها فنحيل عليها في الخطاب» ـ وكأنّ عملية التّسمية ضمِنت ما سنفعله في ما بعد ـ وكأنّه لا يوجد غير شيء واحد اسمه «الكلام عن الأشياء»، بينما نحقق بجملنا أشياء مختلفة جدّاً. ويكفي أن نفكّر في هذه الصيحات (Ausrufe) واختلاف وظائفها.

ماء!

اذهب!

آه!

النّجدة!

جميل!

كلّا!

والآن أما زلت تميل إلى اعتبار هذه الألفاظ «تسميات لأشياء»؟

لا وجود في اللّغتين (الفقرة 2) و(الفقرة 8) لأيّ سؤال عن التسمية. هذا السّؤال وما يرتبط به، أي التفسير بالإشارة، يمثلان، إن صح التعبير، لعبة لغوية بذاتها. وهذا يعني في الحقيقة أنّه تم ترويضنا وتربيتنا كي نسأل: «ما اسم هذا الشّيء؟» ـ وعندها تلحق التّسمية. وهناك لعبة لغويّة تتمثل في ابتداع (Erfindung) اسم لشيء ما. فنقول:

(56) انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigation*, Edited by G. E. M. Anscombe and R. Rhees ([Oxford]: B. Blackwell, 1953; [1929-1951]), para. 15.

(57) سقطت هذا الجملة الأخيرة، أي السؤال، من الترجمة الفرنسيّة.

«هذا يسمى. . .» ونستعمل عندها الاسم الجديد. (بهذه الطريقة يطلق الأطفال أسماء على دُماهم مثلاً ويتكلّمون عنها وإليها. وفي هذا السّياق، فكّر في غرابة استعمال اسم علم **ننادي** به الشخص المسمّى!)[58].

28. بالإمكان أن نُعرّف بالإشارة (hinweisend definieren) اسم شخص أو اسم لون أو قماش أو رقم أو اسم إحدى الجهات الأربع، إلخ بهذه الطريقة، يكون تعريف العدد «اثنان» في «هذان < اثنان > » - مع الإشارة إلى جوزتين - دقيقاً تمام الدّقة - لكن كيف سنعرّف الاثنين بهذه الطريقة؟ ولمّا كان من يقدَّم له هذا التعريف، لا يعرف بعد، **ماذا** نريد أن نسمي بـ «اثنين»؛ فإنّه سيفترض أنك تسمّي «اثنين» **هذه** المجموعة المتكوّنة من الجوزتين! - بإمكانه أن يفترض ذلك ولكن **بإمكانه** أيضاً ألا يفعل. وبالإمكان أن يقع في الخطأ المعاكس؟ فإذا أردتُ أن أعطي اسماً ما لهذه المجموعة من الجوز توهّم أنها اسم لعدد وبالإمكان أن يحدث نفس الشيء إذا عرّفت اسم شخص ما بالإشارة، فقد يتوهّم أنّه اسم لون أو إشارة إلى جنس أو حتّى إلى الجهات الأربع. وهذا يعني أنّ التعريف بالإشارة[59] يمكنه في **كل** الحالات أن يؤوّل بهذه الطريقة وكذلك بطرق أخرى مختلفة.

29. قد يقال: ليس بالإمكان تعريف الاثنين بالإشارة إلاّ **هكذا**: «هذا **العدد** اسمه < اثنان > ». إنّ لفظة «عدد» تبيّن، في الواقع، في أي

---

(58) تتبع هذه الفقرة: الفقرة 257 من هذا الكتاب، وWittgenstein, *The Big Typescript*.

(59) يلجأ ل. ف. إلى التعريف بالإشارة لدوران التعريف بالألفاظ على نفسه وكأنّ التعريف بالإشارة يظهر والتعريف بالألفاظ يفسّر علاوة على أنّه يعتبر أنّ لا نهاية للتعريف بالألفاظ: «بماذا عساه أن يخبرنا تعريف يحيلنا بدوره على ألفاظ أخرى غير معرّفة؟». انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Blue Book* (Oxford: Basil Blackwell, [1933-1934]).

موضع تقع تلك اللفظة من اللّغة أو من النّحو[60]. ولكنّ هذا يعني أن لفظة «عدد» كان يفترض أن تكون قد فسّرت قبل أن يمكن فهم مثل ذلك التعريف بالإشارة. ـ بالفعل، تشير لفظة «عدد» في التعريف إلى هذا الموضع؛ أي المكان الذي سنضع فيه لفظة «اثنين». ونتمكّن هكذا من تجنّب سوء الفهم، بأن نقول: «هذا **اللّون** اسمه كذا وكذا»؛ «هذا **الطّول** اسمه كذا وكذا»، إلخ. هذا يعني: أن تجنّب سوء الفهم ممكن بهذه الطريقة. ولكن هل أنّ لفظتي «لون» و«طول» لا يمكن اعتبارهما إلاّ بهذه الطريقة؟ ـ حسناً، ينبغي علينا تفسيرهما. ـ تفسيرهما، إذاً، باستعمال ألفاظ أخرى! وماذا عن التّفسير الأخير في هذه السلسلة؟ (لا تقل: «لا وجود لتفسير < أخير > ». وكأنك تقول «لا وجود لمنزل أخير في هذا الشّارع؛ لأنّه بإمكاننا دائماً أن نبني منزلا آخر بعده»).

أمّا إن كانت لفظة «عدد» ضرورية في التعريف بالإشارة إلى الاثنين، فهذا متعلّق، في صورة غياب هذه اللفظة، باحتمال أن تفهم تعريفي بطريقة غير الطريقة التي أرغب فيها. وهذا يتوقّف على الظّروف التي يقدم فيها التعريف وعلى الشخص الذي أقدّمه له.

وتظهر كيفية < **إدراكه** > لهذا التفسير في طريقة استعماله اللفظة المفسَّرة.

30. بالإمكان القول إذاً: إن التّعريف بالإشارة يفسّر استعمال ـ مدلول ـ الألفاظ[61]؛ ولا سيّما عندما يكون الدّور الذي ينبغي أن

---

(60) حول موضع اللفظة من النحو، انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 23.

حيث يقول: «موضع اللفظة من النحو هو مدلولها».

(61) في علاقة الاسم بالمسمّى وقيام المعنى في الاستعمال الذي يعبّر عن توافق المجموعة اللغويّة نجد كلّ مكوّنات الكراتيلية (Cratylism). انظر: Platon, «Cratyle ou de la rectitude des mots,» dans: Platon, *Oeuvres complètes*, traduction nouv. et notes par Léon Robin, bibliothèque de la Pléiade; 58 (Paris: Gallimard, 1950), pp. 434-435.

تؤدّيه اللفظة في اللّغة واضحاً. وهكذا فإنّ التّعريف بالإشارة: «هذا يسمّى < بُنّي > » يعينني على فهم اللفظة إذا كنت أعرف أنّ شخصاً ما يريد أن يفسّر اسم لون من الألوان(62). ـ وهذا ما يمكن قوله، إن لم ننس أن أنواعاً مختلفة من المسائل مقترنة بلفظة «عَرف» أو «كان واضحاً».

ينبغي أوّلا معرفة (أو استطاعة فعل) شيء ما حتّى نستطيع أن نسأل عن اسمه، لكن ما الذي ينبغي أن نعرفه؟

31. عندما نعرض على شخص ما قطعة الملك في لعبة الشطرنج ونقول له: «هذا هو الملك»، فإننا لا نفسّر له بذلك استعمال تلك القطعة ـ إلاّ إذا كان الشّخص يعرف قانون اللّعبة ما عدا هذه الخاصية الأخيرة: شكل الملك. ويمكن أن نتصوّر أنّه قد تعلّم قواعد اللّعبة دون أن يرى فعليّاً أيّا من القطع. في هذه الحالة، يطابق شكل قطعة الشطرنج هنا نغمة (Klang) اللفظة أو تشكّلها(63).

[هل يمكننا أن نشير إلي شيء **ليس أحمر** عند تفسير لفظة «أحمر»؟ مَثَلُ هذا هو مثَلُ من يريد أن يفسر لفظة «متواضع» لشخص لا يجيد العربيّة فيشير إلى شخص دعيّ قائلاً: «هذا الرّجل **ليس** متواضعاً». وكونها ملتبسة لا يمثل حجة ضدّ هذه الطريقة في التفسير. فكلّ تفسير يمكن أن يكون ملتبساً.

لكن يمكن جيّداً أن نسأل: هل من الواجب تسميتها بعد «تفسيراً»؟ ـ وذلك لأنّها تلعب بالطبع في الحساب دوراً مختلفاً عن ذاك

---

(62) ينبغي، كي نفهم اهتمام ل. ف. بالألوان إلى حدّ كتابته مؤلفاً خاصاً بها، أن نعتبر ما يقوله في *Verm. Bem.* حيث يجعل من الألوان مسألة فلسفية: «الألوان حافز للتفلسف. وهذا ما قد يفسر ولع غوته (Goethe) بعلم الألوان» (1948). لنذكر هنا أنّ غوته كتب في الألوان ما يزيد عن الألفي صفحة. انظر بخاصة: Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre* ([s. l.: s. n.], 1810).

(63) «ما اللفظة؟ ما قطعة الشطرنج؟ (الملك مثلاً): هذان سؤالان متشابهان». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 6, para. 77.

الذي نسمّيه عادة «تفسيراً بالإشارة» للفظة «أحمر»؛ حتى لو كانت له النتائج العمليّة **نفسها** وكان له **التأثير نفسه** على المتعلّم].

ولكن يمكن أن نتصوّر شخصاً تعلّم اللّعبة دون أن يتعلّم قوانينها أو طريقة صياغتها. وقد يكون تعلّم قبلها عن طريق المشاهدة لعبة أكثر سهولة مثل الضّامة ثم تدرّج نحو ألعاب أكثر تعقيداً. ويمكننا هنا أن نضيف هذا التفسير: «هذا هو الملك» ـ إذا أشرنا مثلاً إلى قطع شطرنج ذات أشكال غير معهودة. ومرّة أخرى فإن هذا التفسير لا يعلّم استعمال القطعة إلاّ لأنّ مكانها قد تم إعداده مسبقاً. كذلك: إذاً، نقول فقط إنّ هذا التفسير سيعلّمه الاستعمال إذا كان الموضع قد أعدّ بعد والشيء نفسه في هذه الحال، وليس ذلك لأن الشّخص الذي يقدم له التفسير يعرف مسبقاً قوانين اللّعبة، بل لأنّه قد أمسك، بمعنى آخر، بخيوطها.

لنعتبر أيضاً هذه الحالة: أفسّر لشخص ما لعبة الشّطرنج فأبتدئ بأن أعرض عليه قطعة وأقول «هذا هو الملك. ويمكنه أن يتنقّل بطريقة كذا وكذا». ـ نقول في هذه الحالة: إن لفظة «هذا هو الملك» (أو: «هذا إسمه < الملك > ») لا يمثّل تفسيراً للّفظة (Worterklärung) إذا كان المتعلّم < يعرف مسبقاً أي شيء هي قطعة الشطرنج > . إذا كان مثلاً قد لعب ألعاباً أخرى أو لاحظ < بفطنة > طريقة لعب الآخرين، ـ **وهلمّ جرّا**. وكذلك، لن يستطيع، عند تعلّمه اللّعبة، أن يسأل سؤالاً وجيهاً إلاّ في هذه الحالة: «ما هو اسم هذه؟» ـ بمعنى هذه القطعة.

وباستطاعتنا القول: لا يمكن أن يسأل بوجاهة عن اسم شيء إلاّ من كان يعرف ما يمكنه أن يفعل بذلك الاسم.

ويمكن أن نتصوّر الشخص الذي يلقى عليه السؤال مجيباً: «حدّد التّسمية بنفسك» ـ وعندها يتوجّب على من ألقى السّؤال أن يتدبّر كلّ هذه الأمور بنفسه.

32. من ينزل ببلاد أجنبية يتعلّم لغة سكّان تلك البلاد من خلال التفاسير بالإشارة التي يُقدمها له هؤلاء: وسيتعيّن عليه أحياناً أن **يحدس** بمغزى (Deutung) تلك التّفاسير، مرة بطريقة صائبة ومرّة بطريقة خائبة.

نستطيع الآن، على ما أظنّ، أن نقول: إنّ أوغسطينس يصف تعليم الطفل لغة البشر كما لو أن ذلك الطفل نزل بلداً أجنبياً لا يفهم لغة أهله. بمعنى: كأنّ الطّفل يملك لغة، لكنّها ليست تلك التّي للبلد. أو: كما لو أن الطّفل بإمكانه بعدُ أن **يفكر**، ولكن ليس بإمكانه أن يتكلّم. وهنا تعني لفظة «يفكر» شيئاً من قبيل: يخاطب نفسه.

33. لكن ماذا نقول لو اعترض شخص ما بالقول: «ليس صحيحاً أنّه يتعين على المرء الإمساك بخيوط لعبة لغوية حتىّ يفهم تعريفاً بالإشارة: كلّ ما يحتاجه بالبداهة ـ هو أن يعرف (أو أن يحدس) إلامَ يشير الشّخص الذي يقدّم التّفسير! مثلاً، شكل الشّيء أو لونه أو عدده إلخ» ـ والآن، فيمَ تتمثل <الإشارة إلى شكل> و <الإشارة إلى لون>؟ أشِر إلى قطعة من الورق! ـ والآن، أشر إلى شكلها ـ والآن إلى لونها ـ والآن إلى عددها (لهذا الخطاب رنّة غريبة!) ـ والآن كيف فعلت كل هذا؟ ستقول إنك كنت <**تقصد**> بكل إشارة شيئاً مختلفاً، وإذا سُئلت، كيف يحدث ذلك، ستقول إنك ركّزت اهتمامك مرّة على اللّون، ومرّة على الشّكل، إلخ، ولكنّني أسألك مرّة أخرى، كيف حدث **ذلك**.

تصوّر شخصاً ما يشير إلى زهرية ويقول: «انظر ما أحلى هذا الأزرق!» ـ الأمر لا يتعلّق بالشّكل هنا، ـ أو: «انظر ما أجمل هذا الشكل!» ليس للّون أهمية هنا، لا شك أنّك تبعاً لهذين الدّعوتين ستفعل في كل حالة شيئاً **مختلفاً**. ولكن هل أنت تفعل **الشيء** نفسه عندما تركزّ على اللّون؟ تصوّر حالات مختلفة! سأذكر بعضاً منها:

«هل هذا الأزرق ذاك الأزرق نفسه؟ هل ترى أيّ فرق؟».

أنت تخلط ألواناً وتقول: «من الصّعب الحصول على لون زرقة هذه السّماء».

«أصبح الطقس جميلاً، يمكنك الآن أن ترى زرقة السماء من جديد».

«انظر كيف إنّ مفعول هذين اللّونين الأزرقين مختلف».

«هل ترى ذلك الكتاب الأزرق هناك؟ أحضره لي!».

«هذه الإشارة الضوئية الزرقاء تعني...».

«ما اسم هذا الأزرق؟ ـ هل هو < النّيلي > ؟»[64].

نركز اهتمامنا أحياناً على اللّون باستعمال أيدينا لإخفاء تعرّجات الشّكل، أو بتجنّب النظر إلى ملامح ذلك الشّيء أو بتثبيت النظر في ذلك الحين.

يقع تركيز الاهتمام على الشكل أحياناً برسمه، وأحياناً بإغماض العينين، حتى لا تُرى الألوان بوضوح إلخ، إلخ. أريد أن أقول: هذا الشّيء يحدث حين < يركز الشخص اهتمامه على كذا وكذا > . ولكن ليس هذا بالذات ما يجعلنا نقول إنّ شخصاً ما يركز اهتمامه نحو الشّكل، أو اللّون إلخ. وبالطريقة نفسها، لا يتمثل تحريك قطعة الشّطرنج فقط في نقلها من مكانها فوق الرقعة بصيغة أو بأخرى ـ ولا حتى في أفكار اللاّعب ومشاعره عندما يحرّك القطعة: لكن في تلك الظّروف التّي نسميها: «لعبُ مباراة في الشطرنج»، «حلُّ مشكلة في الشطرنج» وما شابه ذلك.

34. ولكن، افترض أنّ شخصاً ما يقول: «أنا أفعل دائماً الشّيء

---

(64) فمن يتعلم استعمالات الجمل والقضايا التي تحتوي على الأزرق ليس مطالباً بالضرورة بمعرفة معنى الأزرق في المطلق أو أن يعرف حتّى بوجود الأزرق الخالص.

نفسه عندما أركز اهتمامي على الشّكل. إنّي أتابع التّعرجات بعينيّ وعندها أشعر بـ . . .» وافترض أن هذا الشّخص يقدّم لشخص آخر التفسير بالإشارة «تلك تسمّى < دائرة > » مشيراً، مستعيناً بكل تجاربه، إلى شيء شكله دائري ـ ألا يمكن للآخر أن يؤوّل التّفسير بطريقة أخرى، حتى وإن كان يرى عيني المفسّر تتابع الشكل، ويشعر بما يشعر به المفسّر؟ هذا يعنى: يمكن أن يتمثل هذا < التأويل > في طريقة استعمال المتلقّي للّفظة المفسّرة في هذه الآونة، إلى أي شيء كان يشير مثلاً عندما تلقّى الأمر: «أشر إلى دائرة!». ـ في الحقيقة، لا تدلّ العبارة «تعيين التفسير كذا وكذا» ولا العبارة «تأويل التّفسير كذا وكذا» على إجراء يرافق تقديم التفسير والإصغاء إليه[65].

35. يوجد بالطبع ما يمكن أن نسمّيه «التّجارب المميزة» لفعل الإشارة، ولنقل إلى الشكل، مثلاً، كأن يتتبّع، تعرّجات الخط المحيط بإصبعه، أو باتجاه عينيه، حين يشير إلى شيء ما. ـ ولكنّ **هذا** لا يحدث في كل الحالات التّي < نقصد بها الشكل > ، كما لا يحدث كذلك، في كلّ هذه الحالات، في أيّ من الإجراءات المميزة الأخرى. ـ وحتّى إن حدث وتكرّر مثل هذا الإجراء في كلّ الحالات فإنه مقترن رغم ذلك بالظّروف ـ أي بما يحدث قبل فعل الإشارة وبعده ـ كما لو قلنا: «لقد أشار إلى الشّكل وليس إلى اللّون».

لأنّ العبارة «الإشارة إلى الشّكل»، و«تعيين الشّكل»، إلخ، لم تستعمل بالطريقة نفسها التي استعملت بها **هذه**: «يشير إلى هذا الكتاب» (وليس إلى ذاك)، «يشير إلى الكرسي وليس إلى الطاولة»، إلخ ـ فكّر فقط في اختلاف الطرق التي بها **نتعلّم** استعمال العبارة: «يشير إلى هذه الأشياء»، «يشير إلى تلك الأشياء» ومن جهة أخرى «يشير إلى اللّون وليس إلى الشكل»، «يقصد **اللّون**»، إلخ، إلخ.

(65) ومع ذلك لا يمكن أن يكون الأمر أمراً إلاّ إذا كان له معنى. انظر:
Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 46.

كما قلنا آنفاً، توجد، في حالات معينة، وخاصة عند الإشارة < إلى الشّكل > أو عند الإشارة < إلى العدد > تجارب خاصّة وطرق مميزة للإشارة ـ وهي < مميزة > لأنها تتكرر غالباً (وليس دائماً) عندما < نقصد > شكلاً أو عدداً. لكن هل عشت تجربة مميزة لفعل الإشارة بأن أشرت إلى **قطعة من لعبة** على أساس أنّها **قطعة من لعبة**؟ ومع ذلك يمكن القول: «أعني أنّ هذه القطعة من اللّعبة اسمها < الملك > وليس هذه القطعة من الخشب التي أعرضها» ـ (التعرّف والرّغبة والتذكّر، إلخ).

36. ونحن نفعل هنا ما نفعله في آلاف الحالات المماثلة: بموجب عجزنا عن تعيين **أيّ** عمل جسدي نسمّيه فعل الإشارة إلى الشّكل (مقابلة باللّون، مثلاً)[66] فإننا نقول إنّ هذه الألفاظ تناسبها عملية **نفسيّة** (geistige).

فحيث تجعلنا لغتنا نفترض وجود جسد، حيث لا وجود لأي جسد، عندها، نودّ أن نقول، توجد **نفس**.

37. ما هي العلاقة بين الاسم والمسمّى؟ ـ حسناً، ما **هي** العلاقة؟ تأمّل اللّعبة اللّغوية (الفقرة 2) أو لعبة لغويّة أخرى! هناك، يمكنك رؤية في ما تتمثل هذه العلاقة. هذه العلاقة تتمثّل كذلك، من بين أمور أخرى عديدة، في أنّ سماع اسم الشّيء يُحضر في ذهننا صورة المسمّى، وهي تتمثّل أيضاً، من ضمن أمور أخرى، في أن الاسم مرسوم على المسمّى، أو أنّه يتلفّظ به عند الإشارة إلى ذلك المسمّى.

38. ولكن ماذا نسمى لفظة «هذا» (dieses) مثلاً في اللّعبة اللّغويّة (الفقرة 8)، أو لفظة «ذاك» (das) في التعريف بالإشارة «ذاك يسمّى...»[67]؟ ـ إذا كنّا نريد أن نتجنّب الخلط فإن أفضل شيء هو ألا نقول إنّ هذه الألفاظ تسمّى شيئاً من الأشياء. ـ بل الغريب أن يقال إنّ

(66) عندما نشير إلى لون لتعريفه فإنّ التعريف بالإشارة يصبح مشكلاً.

(67) «هذا» و«ذاك» لفظتان يصعب إدراكهما في نطاق طرح اللغة التي وُصفت في الفقرة 2.

لفظة «هذا» هي الاسم الحقيقي (*eigentlicher* Name). ولا يكون كل ما تعوّدنا على تسميته «اسماً» كذلك إلاّ بالمعنى التقريبي أو الفضفاض الناقص الدقّة.

إنّ هذا التّصور الغريب ناتج عن ميل إلى إجلال منطق لغتنا[68] - إن أمكن القول. وتكون الإجابة الصحيحة كالآتي: نحن نسمّي «اسماً» أشياء **مختلفة جدّاً**؛ ولفظة «اسم» تخص أصنافاً عديدة من استعمالات اللفظة، وهي استعمالات ذات صلة الواحدة بالأخرى بطرق مختلفة - ولكن لا وجود لاستعمال لفظة «هذا» ضمن هذه الأصناف من الاستعمالات.

صحيح بالفعل أنّنا غالباً ما نومىء مثلاً في التفسير بالإشارة إلى الشّيء المسمّى وننطق اسمه في أثناء ذلك. وصحيح كذلك أننا ننطق مثلاً في التفسير بالإشارة بلفظة «هذا» ونومئ إلى شيء ما في نفس الوقت وغالباً ما نجد لفظة «هذا» مع الاسم، يحتلانّ الموقع نفسه في سياق القضيّة. ولكن خاصيّة الاسم هي بالذّات أنّه يعرّف باستعمال التعبير الإشاري: «هذا هو < س > » (أو «هذا اسمه < س > »). ولكن هل نفسّر أيضاً: «هذا يسمّى < هذا > » أو «هذا الشيء يسمّى < هذا الشيء > »[69]؟

كلّ هذا متعلّق بتصوّر التّسمية على أنّها، إن صحّ التعبير، إجراء خفيّ (okkulter Vorgang) وتبدو عملية التسمية وكأنّها علاقة **عجيبة** بين اسم وشيء - وتحدث مثل هذه العلاقة العجيبة بالفعل عندما يثبّتُ الفيلسوف، كي يكتشف ما **هي** العلاقة بين الاسم والمسمّى، شيئاً ما بين يديه ويكرر اسماً ما أو حتّى لفظة «هذا» مرّات عديدة، لأنّ المشاكل الفلسفية تقوم كلّما

---

(68) إنّ اقتناعنا بحقيقة منطقنا هو الذي يجعلنا لا نضعه موضع شكّ. انظر:
Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 3, para. 39.

(69) هذا نقد مباشر لما يعرف بالنظرية الإشاريّة في تحليل الأسماء الأعلام (Indexical Theory of Proper Names).

تغيّبت[70] اللّغة. وهنا يمكننا أن نتصوّر عملية التّسمية باعتبارها عملاً روحياً[71] وكأنها تعميد لشيء ما. ويمكننا كذلك أن نطلق لفظة «هذا» **على الشّيء، ونتوجّه** إليه ونخاطبه على أنّه «هذا» ـ غريب هو استعمال هذه اللفظة، وهو لا يظهر دون شكّ إلاّ عندما نتفلسف.

[ما الذي يحدث إذا **قصدنا** (meinen) بهذه الألفاظ «**هذا** هو الأزرق»، نستعملها مرّة قولا يتعلّق بشيء ما نشير إليه ـ ومرّة تفسيراً للفظة «أزرق»؟ وبالتّالي، نحن نريد أن نقول بالذّات في الحالة الثانية: «هذا يسمّى < أزرق > ». ـ إذاً هل يمكن أن نعتبر حيناً أنّ لفظة «هو» تفيد «يعني» وأنّ لفظة «أزرق» تفيد الـ < الأزرق > ، وحيناً آخر أنّ لفظة «هو» هي في الحقيقة < هو > ؟

يمكن أيضاً انطلاقاً ممّا كان يُقصد به إخباراً أن يستنتج شخص ما تعريفاً للفظة، [**هامش**: هنا تكمن تطيّرات حبلى بالتبعات][72].

هل يمكنني بلفظة «بوبوبو»[73] أن أقصد «إذا لم ينزل المطر فإنّي سأخرج للتجوال»؟ ليس بالإمكان أن أقصد شيئاً بقول شيء آخر إلاّ في اللّغة. هذا يبيّن بوضوح أنّ نحو «يقصد» ليس مشابهاً لنحو عبارة «تصوُّر شيء ما»، وأشياء أخرى من هذا القبيل].

39. ولكن لماذا يخطر ببالنا أن نحوّل هذه اللّفظة بالذّات إلى اسم، بينما هي بكلّ بداهة **ليست** اسماً؟ ـ لهذا السبب بالضّبط، لأنّنا نسعى إلى الاعتراض على ما يسمّى عادة «اسماً»؛ ويمكن التعبير عن هذا الاعتراض هكذا: **ينبغي على الاسم أن يشير إلى شيء بسيط بالفعل.** وهذا ما يمكن تبريره تقريباً بهذه الطريقة: إنّ الاسم العَلم في المعنى

---

(70) يستعمل ل. ف. عبارة «wenn die Sprache feiert» التي تعني حرفيّاً: عندما تذهب اللغة في إجازة.

(71) لم نترجم «seelischer Akt» بـ «عمل نفسي» لأنّ السياق ديني بعض الشيء.

(72) هذه هوامش يكتبها ل. ف. وينصّ على أنّها كذلك.

(73) يستعمل «bububu» في النصّ وهي أقصى حدود الاعتباطيّة في ربط المعاني بالألفاظ.

الجاري هو مثلاً لفظة «نوطنغ» (Nothung)[74] فالسيف نوطنغ يتكوّن من عدّة أجزاء مترابطة بعضها ببعضٍ بطريقة معينة. ولو كانت هذه الأجزاء مركبة بطريقة مختلفة لما وجد نوطنغ. ولكن يبقى للقضيّة «إنّ لنوطنغ نصلاً قاطعاً» معنى بالطبع، بصرف النظر عمّا إذا كان السّيف نوطنغ سليماً أو إذا كان محطّما قطعاً. لكن بما أن «نوطنغ» اسم شيء من الأشياء، فإن هذا الشّيء يصبح غير موجود إذا تحطّم نوطنغ وتحوّل إلى قطع؛ وبما أنّه لم يعد يوجد شيء يناسب الاسم، فإنّ هذا الاسم يصبح دون مدلول. لكن، عندها ستحتوي القضيّة على لفظة لا مدلول لها وتصبح القضيّة «إنّ لنوطنغ نصلاً قاطعاً» لامعنى (Unsinn)[75].

---

(74) «Nothung» هو اسم سيف سيغفريد (Siegfried) الأسطوري. وسيغفريد هو بطل ملحمة نيبلونغن (Nibelungen) في الميثولوجيا الألمانيّة.

(75) يميّز ل. ف. بين «Unsinn» اللاّمعنى Nonsense بالإنجليزية وNon-sens بالفرنسيّة و«sinnlos» (انظر الفقرة 71 من هذا الكتاب) وهو ما يوافقه في الإنجليزية «Senseless». وقد وقعت ترجمته بالفرنسيّة بأشكال عديدة باعتباره مرادفاً لعبارات استعملها ل. ف. من قبيل «ohne Sinn» (انظر مثلاً ج 2، الفقرة II من هذا الكتاب)، أي بدون معنى أو عديم المعنى أو بلا معنى. ولكنّ الفرق بينهما يكمن في أنّ اللامعنى أي (Unsinn) يتجاوز حدود المعنى كما يعرّفه ل. ف. في *Tractatus* (انظر مقدمتنا حول هذا الموضوع) أو ما لا يناسب نحو القضايا أو الجمل في *Phil. Unt.* من قبيل «حلّبني السكّر» أو «أنا لست هنا»؛ بينما ما هو عديم المعنى (sinnlos) هو ما لا يخبر بأيّ شيء مثل تحصيل الحاصل والتناقض. ونحن نعلم أنّ التقاليد المنطقيّة تجعل من اللامعنى قولاً لا يمكن الحكم عليه بكونه صادقاً أو كاذباً، أي ليست له قيمة حقيقة (اللامعنى ليس "الخلف" الذي يوافق «Absurd» باللغات الأوروبيّة وهي القضيّة التّي يكون لها معنى إلاّ أنّ تكوينها المنطقي فاسد، أي ما يناسب تحصيل الحاصل «Tautologie/Tautology» في إحدى معاني هذا المفهوم، حيث تكون القضيّة دائماً صادقة). تطرح هذه القضيّة إشكالاً حقيقيّاً بالنسبة إلى نظريّة الدلالة المرجعيّة الماصدقيّة (Extensional Semantics)، حيث أنّ هذه النّظريّة تقوم على المبدأ المنسوب لفريغه (Frege) والمعروف بمبدأ التركيب «Compositionality» فإذا كانت دلالة الكلّ تقوم على جميع دلالات الأجزاء [بينما يقول فريغه إنّ حقيقة الكلّ تتضمّن حقيقة الأجزاء المكوّنة] فكيف يكون لقضيّة معنى إذا كان أحد الأسماء الأعلام (بما أنّ فريغه يربط بين الأسماء الأعلام في القضيّة وبين قيمة الحقيقة فيها) بخاصّة بدون مدلول. لنفترض مثلما هو الحال في المثال الذي قدّمه ل. ف. أنّه غير موجود أو أنّه وقع تحطيمه تماماً. =

ومع ذلك فهي ذات معنى، ومن ثمَّ، يصبح من الضّروري أن تطابق الألفاظ التي تكوّنها شيئاً ما. وعند تحليلنا المعنى ينبغي على لفظة «نوطنغ» أن تختفي وأن تأخذ مكانها ألفاظ تسمّي أشياء بسيطة. سنسمّي هذه الألفاظ بكل إنصاف الأسماء الحقيقية (eigentliche Namen)[76].

40. لنناقش أوّلاً **هذه** النقطة من الاستدلال (Gedankengang): أي إنّ اللّفظة لا مدلول (Bedeutung) لها إن لم يناسبها أي شيء ـ من المهمّ أنّ نلاحظ أن لفظة «مدلول» تستعمل بطريقة مخالفة للنحو، كلّما حاولنا استعمالها للإشارة إلى الشّيء الذي <يناسب> اللفظة. وهذا يعني أننا نستبدل **حامل** الاسم بمدلول الاسم. عندما يموت السيد ف. ف.[77] سيقال إنّ حامل الاسم قد مات، وليس إنّ مدلول الاسم قد مات. وسيكون دون معنى أن نقول شيئاً من هذا القبيل، لأنّه إن لم يعد للاسم مدلول فإنّ القول: «إنّ السيّد ف. ف. قد مات» يصبح عديم المعنى.

41. في (الفقرة 15)، أقحمنا الأسماء الأعلام في لغة (الفقرة 8). الآن لنفترض أنّ الأداة التّي إسمها « د » قد تكسّرت. « أ» لا يعرف ذلك ويعطي لـ «ب» العلامة « د ». هل لهذه العلامة الآن مدلول أم لا؟ ما الذي يجب على « ب » فعله عند تلقّيه هذه العلامة؟ ـ لم نجتمع بعد على رأي حول هذا الموضوع. ويمكن أن نسأل: ما الذي **سوف** يفعله؟

= انظر: Abderrazak Bannour, «Le Principe de la compositionnalité et l'autonomie des niveaux d'analyse linguistique», *Revue de la lexicologie*, no. 11 (1995), pp. 11-47, et Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* (Oxford: B. Blackwell, 1984).

(76) يقول دون هذا التحليل في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 27.

«لا يضيع الاسم مدلوله عندما يصبح حامله غير موجود».

(77) لقد عوضنا «.N. N» أي الأحرف الأولى من كلمة «Name» بـ «ف. ف.» وهي الأحرف الأولى من كلمة «فلان».

حسناً! ربّما سيبقى مشدوهاً، أو أن يعرض القطع على «أ». **بالامكان** القول هنا: لقد أصبح « د » عديم المدلول (bedeutungslos)؛ وهذه العبارة تعني أنّ العلامة « د » لم يعد لها أيّ استعمال في لعبتنا اللّغويّة (اللّهم إلاّ إذا أعطيناها مدلولاً جديداً). يمكن أن يصبح « د » كذلك عديم المدلول لسبب أو لآخر، لأنه قد أعطى للأداة اسماً آخر ولم تعد العلامة « د » مستعملة في اللّعبة اللّغويّة ـ لكن بإمكاننا أيضاً أن نتصوّر اتفاقاً يقلقل بموجبه «ب» رأسه ليجيب إذا كانت الأداة مكسّرة وقدّم له «أ» علامتها. ـ بهذا، يمكن القول إنّ الأمر « د » ينتمي إلى اللّعبة اللّغويّة حتّى وإن لم يعد حامله موجوداً.

42. لكن، هل إنّ الأسماء التّي لم تستعمل **قطّ** اسماً لإحدى الأدوات يُمكن أن يكون لها مدلول في هذه اللّعبة؟ ـ لنفترض أنّ «ش» هو تلك العلامة وأنّ « أ» يقدّم العلامة لـ «ب». ـ حسناً، يمكن أيضاً لهذه العلامات أن تُلحق بهذه اللّعبة اللّغويّة، وقد يجيب «ب» عن هذه العلامات بتحريك رأسه (يمكن أن نتخيّل أنّ ذلك نوع من التسلّي بينهما).

43. في **أكبر** قسم ممكن من الحالات التي نستعمل فيها لفظة «مدلول» ـ ولكن ليس في **كلّ** الحالات ـ يمكننا أن نفسّر هذه اللفظة بهذا الشكل: إنّ مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللّغة(78).

ويعرّف **مدلول** اسم ما أحياناً بالإشارة إلى **حامله**.

44. لقد قلنا إنّ للقضيّة «إنّ لنوطنغ نصلاً قاطعاً» معنى حتّى وإن كان نوطنغ قطعاً متناثرة. حسناً، الأمر كذلك لأنّ الاسم يستعمل في هذه اللّعبة اللّغويّة حتّى في غياب حامله. ولكن بمقدورنا أن نتصوّر

---

(78) تبدو هذه الجملة وكأنّها تواصل لما قاله في *Tractatus* عند ذكره لمبدأ أوكّام (Ockham): «إذا لم يكن لعلامة ما استعمال فليس لها مدلول» (Wird ein Zeichen nicht gebraucht, so ist es bedeutungslos: 3.328).
لكنّ ما يقوله هنا يرفع قيود الشرط.

لعبة لغويّة تحتوي على أسماء (أي علامات يمكننا بالتأكيد تسميتها «أسماء») بحيث لا تستعمل إلاّ بحضور حامليها؛ ويكون بذلك من الممكن تعويضها **دائماً** بأداة الإشارة تصاحبها حركة الإشارة.

45. لا يمكن أبداً لأداة الإشارة «هذا» أن توجد دون حاملها. نستطيع أن نقول: «طالما كان **هذا** موجوداً فإنّ لفظة < هذا > لها مدلول، بصرف النّظر عمّا إذا كان **هذا** بسيطاً أو مركّباً». ـ لكن ذلك لا يكفي لتحويل اللفظة إلى اسم. بالعكس: لا يستعمل الاسم مع حركة إشاريّة بل يُفسّر فقط بفضل حركة الإشارة.

46. ولكن ما حقيقة هذه الأسماء التّي تشير إلى البسيط؟ ـ

يقول سقراط (في **ثياتيتوس**): «إن لم أكن قد توهّمت فإنيّ سمعت البعض يقولون إنّ ما يسمّى **بالعناصر الأوّليّة** التّي نتكوّن منها نحن وكلّ الأشياء الأخرى ـ إن صحّ التعبير ـ لا تمتلك سبباً أو تفسيراً عقلياً، ولا يمكن أن **نشير** إلى كلّ ما هو موجود في ذاته ولذاته إلاّ بواسطة اسم ما، ومن المستحيل أن نضيف إليه شيئاً آخر فنقول مثلاً إنّه **موجود** أو إنّه **ليس موجوداً**، إذ سيكون معنى هذا الكلام أننا نضيف إليه الوجود أو اللاّوجود، في حين أنه لا ينبغي أن نصفه بشيء، فلا نقول هو ذاته إن كان الذي نود الحديث عنه موجوداً على حدة. ولا ذاك ولا كل واحد ولا بمفرده ولا هذا، وينبغي ألا تضاف إليه هذه الصفات ولا أي وصف آخر مشابه، فهذه الألفاظ تستخدم في كل مكان وتنسب إلى كل شيء، ولذلك فإنّها تظل مختلفة عما تنسب إليه بشكل واضح. وإذا افترضنا أنه يمكن التعبير عن أي عنصر من العناصر بصيغة خاصة به فلا ينبغي أن نلحق به أيّة صفة أخرى، ولذلك يستحيل التعبير عن أي عنصر من العناصر بأي برهان عقلي، بل بالاسم فقط لأن الاسم وحده هو كل ما يخصه، أما إذا تناولنا المركبات التي تتكوّن من هذه العناصر فإنما تتشابك أسماؤها على نحو ما تتركب هي، وتداخل الأسماء ينتج لنا

البرهان (logos) إذ ليس البرهان سوى تركيب من الأسماء[79].

هـذه الـعـنـاصـر الأوليّة هـي عـنـد راسّـل (Russell) < الأفـراد > (individuals)[80] وهـي عـنـدي < الأشـيـاء > [**في مصنّف منطقي فلسفي**][81].

(79) لا يستعمل ل. ف. النص الأصلي لأفلاطون بل ترجمة برايتسندانتس الألمانية كما يقوله الهامش الموضوع في ذيل الصفحة (*Preizendanz Übersetzung*). وقد نشر النص الألماني تحت هذا العنوان: Platon, *Protagoras und Theäitetos* (Jena: Preizendanz, 1925).

والنصّ الإغريقي هو الآتي :(201e-202b)

εγω γαρ αυ εδοκουν ακουειν οτι τα μεν πρωτα οιονπερει στοιχεια, εξ ων ημειφ τε συγκειμεθα και ταλλα, λογον ουκ εχοι.αυτο γαρ καθ αυτο εκαστον ονομασαι μονον ειη , προσοπειν δε ουδεν αλλο δυνατον, ουθ ωφ εστιν,ουθ ουκ εστιν [...] δειν δε [...] ανευ των αλλων απανρων λεγεσθαι. νυν δε αδυνατον ειναι οτιουν των πρωτων πηθηναι λογω ου γαρ αοτω αλλ η ονομαζεσθαι μονον - ονομα γαρ μονον εχειν - τα δε εκ τουτων συγκειμενα, ωσπερ αυτα πεπλεκται,ουτω και τα ονοματα αυτων συμπλακεντα λογον γεγονεναι ονοματων γαρ συμπλοκην ειναι λογου ουσιαν.

(80) الكلمة بالإنجليزية في النصّ وتترجم عادة بـ «الفرد». بينما يكتفي ل. ف. بذكر ما يسمّيه راسل (Russell) «الأفراد»، نجد في ملاحظة طويلة في الفقرة 4 من *The Brown Book* مناقشة مفهوم راسل للفرد الذي لا يمكن المضي أبعد في تحليله، فيقول إنّ الميل إلى إيجاد «الأسماء المثاليّة» هو الذي يجعلنا نعتقد خطأ أنّ العناصر الإشاريّة «هنا» و«الآن» و«هذا» هي الأسماء الحقيقيّة، وأنّ ما يسمّيه راسل «العناصر الفرديّة» هي مكوّنات الواقع التي لا يمكن تحليلها. ولكنّ راسل يعترف بعجزه عن تحديد ماهيّة هذه العناصر الفرديّة، بينما يفرد فـي: «Lectures on Philosophy», in: Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald,* Edited by Alice Ambrose (Oxford: B. Blackwell, 1984).

تحليلاً آخر يعتبر فيه أنّه لا يمكن التوصّل إلى ما يسمّيه راسل «الأفراد» أو «individuals» وما يسمّيه هو نفسه «الأشياء» (Dingen) في *Tractatus*. انظر مثلاً: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 2.021.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى «القضايا الذريّة الممكنة ـ بواسطة التحليل ـ وكأنّنا إزاء تحليل كيميائي، لأنّه لا نهاية للتحليل حتّى في هذه الحالة، فيقترح اعتبار القضيّة الذريّة تلك التي لا تحتوي على روابط من قبيل «و» و«أو». وهو بذلك يقترح المعيار النحوي. ولكن موضع الغرابة يكمن في أنّ راسل يستعمل ألفاظاً أخرى غير «Individuals» وهي «Particulars» و«Simples». ولم يستعمل «Individuals» إلاّ في *Principia Mathematica* عندما يتحدث عن نظرية الأصناف، بمعنى مختلف، غير الذي يعطيه له ل. ف. هنا أي مرادفاً لما يسميه هو «الأشياء».

(81) يمكن أن نعتبر ما يقوله هنا تراجعاً عن الذرية المنطقية التّي كانت تميز كتابه =

47. لكن ما هي العناصر البسيطة التّي يتكوّن منها الواقع؟ ـ ما هي العناصر البسيطة التّي تكوّن كرسيّاً؟ ـ هل هي قطع الخشب التّي يتكوّن منها؟ أو الجزئيّات أو الذرّات؟ «بسيط» يعني ليس مركّباً، فتصبح النقطة المهمّة هنا هي: ما معنى < مركّب >؟ لا معنى بتاتاً للحديث في المطلق عن < العناصر البسيطة للكرسي > .

أو: هل أنّ الصورة المرئيّة التّي تحصل لي عن هذه الشجرة وعن هذا الكرسي مكوّنة من أجزاء؟ وما هي مكوّناتها البسيطة؟ تعدّد الألوان هو **أحد** أنواع التركيب؛ ونوع آخر هو المحيط المنكسر المكوّن من قطع مستقيمة. ويمكن أن نسمّي خطّاً منحنياً مركّباً من جزء مقوّس صاعد ومن جزء مقوّس نازل.

إذا قلت لشخص ما دون أن أضيف أي تفسير آخر: «إنّ ما أراه الآن أمامي مركّب» سيكون من حقّه أن يسألني: «ماذا تعني بـ < مركّب >؟ لأنّه بإمكانه أن يعني عدّة أشياء!». السّؤال: «هل إنّ ما تراه مركّب؟» له حقّاً معنى إذا تحقّقنا عن أي نوع من التركيب نتكلّم ـ يعني أي استعمال خاص لهذه اللفظة ـ لو تقرر أن الصّورة المرئيّة لشجرة ينبغي أن تسمّى «مركّبة»، بما أنّنا لا نرى فقط جذعاً، بل كذلك أغصاناً، فإنّ السّؤال «هل إنّ الصورة المرئيّة لهذه الشجرة بسيطة أو مركّبة؟»، والسّؤال «ما هي العناصر البسيطة التّي تكوّنها؟»، سيكون لهما معنى واضحٌ ـ أي استعمالٌ واضحٌ. وبالطبع فإنّ الجواب عن السّؤال الثاني لا يكون «الأغصان» (إذ يمكن أن يكون جواباً عن السّؤال **النحوي**: «ما الذي **نسمّيه** هنا < العناصر البسيطة المكوّنة >»؟) بل وصفاً للأغصان كلّ على حدة.

لكن، رقعة الشطرنج مثلاً، أليست بالطبع مركّبة من المطلق؟ ـ

= الأوّل. نعني بذلك نهاية الأشياء (أي ما يناسب «الأفراد» عند راسل و«العناصر الأولى» عند أفلاطون) باعتبارها ذرّات معرفية.

أنت تفكّر دون شكّ في أنّها مكوّنة من 32 مربّعاً أبيض و32 مربّعاً أسود. ولكن ألا يمكن أيضاً أن نقول إنّها مكوّنة من الألوان الأبيض والأسود ومن شبكة ترسيمة المربّعات؟ وإذا كانت هناك طرق أخرى مختلفة تماماً للتبصّر فيها، فهل ستكون مستعدّاً للقول، ببساطة، إنّ رقعة الشطرنج < مركّبة > ؟ - إن نحن سألنا **من خارج** لعبة معيّنة «هل هذا مركّب؟» أصبح مثلنا مثل طفل تعيّن عليه أن يبيّن إن كان ينبغي على الأفعال في بعض الجمل أن تبنى للمجهول أو للمعلوم وكان يجهد نفسه في التفكير لمعرفة إن كان الفعل «نام» يعني القيام بالفعل أو وقوع الفعل.

إنّ استعمال لفظة «مركّب» (وكذلك لفظة «بسيط») يتّصلان ببعضهما البعض بكيفيّات مختلفة وبطرق لا تحصى، (هل إنّ لون مربّع قطعة شطرنج بسيط، أو أنّه يتمثّل في أبيض صاف وأصفر صاف؟ والأبيض، بسيط هو أم مكوّن من كلّ ألوان الطيف؟) - وهذا الطول بـ 2 سم أبسيط هو أم متكوّن من جزأين لكل واحد منها 1 سم؟ لكن لماذا لا يتكوّن من قطعة طولها 3 سم وأخرى طولها 1 سم تضاف في الاتجاه السلبي؟

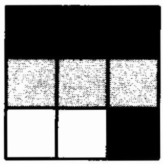
إنّ الجواب الصحيح عن هذا السّؤال **الفلسفي**: «هل إنّ الصورة المرئيّة لهذه الشجرة مركّبة وما هي أجزاؤها المكوّنة؟» يكون: «هذا متعلّق بكيفيّة فهمك لـ < مركّب > » (وبالطبع، ليس هذا جواباً بل رفضاً للسؤال).

48. ولنطبّق منهج (الفقرة 2) على الطّرح الذي قُدّم في **ثياتيتوس**. ولنعتبر لعبة لغويّة يكون فيها فعلاً هذا الطّرح صحيحاً. تستعمل اللّغة لتصوّر تركيب مربّعات ملوّنة على مساحة معيّنة. تكوّن المربّعات مركّباً في شكل رقعة شطرنج. وهنالك مربّعات حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء. تكون كلمات اللّغة (بالتّناظر): «ح»، «خ»، «ب»، «س»،

وتكون القضيّة سلسلة من هذه الكلمات. فهي تصف تشكّل مربّعات في الرّاتوب التّالي:

3	2	1
6	5	4
9	8	7

إذن فالقضيّة «ح ح س ح خ خ خ ح ب ب»[82] مثلاً تصف تركيباً من هذا القبيل[83]:



إنّ الجملة هنا مركّبُ أسماء، يناسبها مركبُ عناصر. العناصر الأصليّة هي المربّعات الملوّنة. «لكن هل هي بسيطة؟» - في هذه اللّعبة اللّغويّة لا أعرف ما الذي سأسميه «بسيطاً» بينما في ظروف أخرى سأسمي «مركّباً» المربّع الأحادي اللون الذي يتكوّن مثلاً من مستطيلين أو عنصري اللون والشكل. ولكنّ مفهوم التّركيب يمكن أن يوسّع فنعتبر مساحة صغرى < مركّبة > من مساحة أكبر ومن مساحة أخرى تطرح من هذه المساحة الكبيرة. قارن < تركيب > القوى و < تقسيم > قطعة مستقيم عبر نقطة من خارجه؛ تبيّن هذه العبارات أنّنا نميل في بعض الحالات إلى اعتبار الأصغر نتيجة تركيب انطلاقاً من أجزاء أكبر وأنّ الأكبر نتيجة لقسمة الأصغر.

ولكنّني لا أعرف إن كان يجب عليّ أن أقول إنّ الشكل الذي

---

(82) ح: أحمر، س: أسود، خ: أخضر، ب: أبيض.

(83) لا نجد، في المخطوط الذي حقق لنشر .*Phil. Unt* المربعات ملوّنة بل مشاراً إليها بأوائل الحروف أحمر rot (r)، أبيض weiss (w)، أسود schwarz (s)، أخضر grün (g)، انظر:
Michael A. R. Biggs, «Farbe und Kommunikation: Wittgenstein und Waismann», *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv*, no. 14 (March 1995), pp. 57-64.

تصفه جملتنا يتركّب من أربعة أو من تسعة عناصر؟ حسناً! هل تتكوّن القضيّة من أربعة أحرف أو من تسعة أحرف؟ - وما هي عناصر**ها**؟ حروف الطباعة أم حروف الأبجديّة؟ أليس عديم الأهميّة أن نعين واحدة منها ما دمنا نتجنّب الخلط وسوء الفهم في الحالة الخاصة!

49. ولكن ماذا يعني ألاّ نستطيع أن نفسّر (أي أن نصف) هذه العناصر بل نستطيع فقط أن نسمّيها؟ قد يعني هذا أنّ وصف مركّب ما، إذا لم يتكوّن في الحالة القصوى من مربّع **واحد**، فهو يتمثّل في رسم المربّع الملوّن.

يمكننا هنا أن نقول - حتّى وإن كان ذلك سيفضي بسهولة إلى كلّ أشكال الخرافات الفلسفيّة - إنّ علامة «ح» أو «س» إلخ، يمكن أن تكون مرّة كلمة ومرّة أخرى جملة. أمّا كونها < كلمة أو جملة > فذلك يتعلّق بالسّياق الذي يتمّ فيه قولها أو وصفها. لنفترض مثلاً أنّ على « أ» أن يصف لـ «ب» مركّباً من المربعات الملوّنة، ولكنّه لم يستعمل **إلاّ** لفظة «ح»: عندها يمكن أن نقول إنّ اللفظةَ وصفٌ - أي جملةٌ. ولكنّه إذا حفظ في ذاكرته الكلمات ومعانيها، أو إذا علّم شخصاً آخر استعمال الكلمات وقالها أثناء تعليمه بالإشارة فإنّنا نقول عندها إنّها جمل. إنّ لفظة «ح» مثلاً في هذا السّياق ليست وصفاً؛ إذ **يُسمّى** بواسطتها عنصراً - لهذا فإنّه من الغريب أن يقال إنّ العنصر يمكنه **فقط** أن يسمّي! لأنّ التسمية والوصف ليسا في مستوى **واحد**: التسمية تمهيد للوصف. لا تمثّل التسمية بعدُ نقلة في نطاق اللّعب اللّغوي. - كذلك لا يمثّل وضع قطعة على رقعة الشطرنج نقلة في لعبة الشطرنج. نستطيع أن نقول: عندما نسمّي شيئاً ما فإنّنا لم نفعل **أيّ شيء** بعدُ، **إذ ليس** للقطعة اسم إلاّ في اللّعبة. هذا ما كان فريغه (Frege) يعنيه، من ضمن أشياء أخرى عديدة، عندما قال: لا مدلول للّفظة إلاّ في سياق تعالق القضيّة[84].

---

(84) هذا يعني بحسب ل. ف. أنّ الكلمة ليست لها وظيفة إلاّ في سياق القضيّة.

انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 13. =

50. ماذا يعني إذاً أن نقول إنّنا لا نستطيع أن ننعت العناصر بالوجود أو باللّاوجود؟ - يمكن أن يقال: إذا كان كلّ ما نسمّيه «وجوداً» أو «لاوجوداً» يتمثّل في كون العلاقة بين العناصر قائمة أو غير قائمة، فإنّ القول بوجود (أو عدم وجود) عناصر يصبح لا معنى له؛ كذلك إذا كان ما نسمّيه «إتلافاً» يتمثّل في فصل العناصر بعضها عن بعض، فإنّه لا معنى للحديث عن إتلاف عنصر ما.

ولكنّنا نودّ أن نقول: ليس بالإمكان إطلاق صفة الوجود على العنصر لأنّه إذا لم **يكن**، فإنّنا لن نستطيع حتّى تسميته وبالتّالي لن نستطيع أن نقول عنه أيّ شيء. لننظر الآن في حالة مماثلة! هناك شيء **واحد** لا يمكن أن نقول عنه إنّ طوله 1 متر، أو أنّ طوله ليس 1 متراً، ألا وهو المتر المعياري الموجود في باريس. ولكنّ هذا لا يطلق عليه أيّة صفة خارقة، بل يحدّد فقط وظيفته الخاصة في لعبة القياس بالمتر(85). - لنتصوّر أنّ نموذج الألوان المعياريّة قد أودع في باريس بالطريقة نفسها التّي أودع بها المتر المعياريُّ. عندها سنفسّر الأمر هكذا: «النّيلي» يعني لون النّموذج النيلي المودع في باريس. وفي هذه الحالة سيصبح القول إن كان للنّموذج ذلك اللّون أو لم يكن له ذلك اللّون غير ذي معنى.

ويمكننا أن نعبّر عمّا سبق بهذه الطريقة: هذا النّموذج أداة لغويّة تستعمل في الإخبار عن الألوان. إنّه، في هذه اللّعبة اللّغويّة، ليس

= وهو توجّه أداتي واضح للغة. أمّا الإشارة إلى فريغه فالمبدأ مأخوذ من كتاب فريغه *Grundlagen der Arithmetik* (أسس الحسابة) وقد تبناه ل. ف. في: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 3.3: «Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung».

(85) لكنّه يقول في مقام آخر «إذا رأيتُ المتر المعياري في باريس دون أن أعرف مؤسّسة القيس وعلاقتها بهذا المتر، هل يكون بإمكاني أن أقول إنّي أعرف المتر المعياري؟ أليس البرهان جزءاً من المؤسّسة كذلك؟». انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 3, para. 36.

الشيء الممثّل بل هو وسيلة التمثيل ـ وقد حدث الشيء نفسه مع أحد عناصر اللّعبة اللّغويّة (الفقرة 48) عندما أسميناه بنطقنا لفظة «ح»: إذ بذلك نعطي ذات الشيء دوراً في لعبتنا اللّغويّة؛ هو الآن **وسيلة** تمثيل. وقولنا: «**وإن لم يوجد**، أفلن يكون له اسم؟» يعني فقط، لا أكثر ولا أقلّ، أنّه إن لم يوجد هذا الشيء فإنّه يستحيل استعماله في لعبتنا اللّغويّة. ـ وكأنّ ما **ينبغي** ظاهريّاً أن يكون ينتمي إلى اللّغة. إنّه نمط استبدالي (Paradigma) في لعبتنا اللّغويّة! وهو ما تقوم عليه عمليّة المقارنة، وأن نلاحظ ذلك يعني أنّنا نقدّم ملاحظة مهمّة، رغم أنّها لا تعدو أن تكون ملاحظة تهمّ لعبتنا اللّغويّة، أي طريقتنا في العرض (Darstellung).

51. لقد قلت في وصف اللّعبة اللّغويّة (الفقرة 48) إنّ لفظة «ح»، «س»، إلخ، تطابق لون المربّعات. ولكن فيمَ تتمثّل هذه المطابقة؟ في أيّ معنى يمكن أن نقول إنّ هذه العلامات تطابق ألواناً معيّنة للمربّعات؟ إنّ التفسير المقدّم في (الفقرة 48) لا يُثبت سوى وجود ارتباط بين هذه العلامات وكلمات من لغتنا (أي أسماء الألوان) ـ طيّب! لقد افترضنا أنّ استعمال العلامات في اللّعبة اللّغويّة يمكن أن يُعلّم بطرق مختلفة، ولا سيّما بالإشارة إلى النماذج. حسناً! فما معنى القول حينئذ بأنّ في ممارسة اللّغة (Praxis der Sprache) توجد مطابقة بين بعض العناصر والرّموز؟ ـ هل هذا مرتبط بكون من يصف مركّب المربّعات الملوّنة يقول دائماً «ح» كلّما وَجد مربّعاً أحمر و«س» كلّما وجد مربّعاً أسود، وهكذا؟ ولكن ماذا لو أخطأ في الوصف فقال «ح» بينما هو يرى مربّعاً أسود؟ ـ وما هو المعيار الذي يثبت وجود **خطإ** هنا؟ ـ أو هل يتمثّل مدلول «ح» على مربّع أحمر في أنّ الأشخاص الذين يستعملون هذه اللّغة يضعون دائماً نصب أعينهم صورة المربّع الأحمر كلّما استعملوا العلامة «ح»؟

هنا، كما في عديد الأمثلة الأخرى، وحتّى ندرك القضيّة بوضوح

أكثر، ينبغي علينا أن نعتبر بكلّ دقّة تفاصيل هذا الإجراء؛ وأن **ننظر عن كثب في ما يحدث.**

52. إذا كنتُ أميل إلى افتراض أنّ الفأر أتى إلى الوجود عن طريق التولّد التلقائي (Urzeugung) انطلاقاً من خرَق رماديّة وغبار فإنّه يتوجّب عليّ أن أتفحّص جيّداً هذه الخرق حتّى أتبينّ كيف تمكّن فأر من الاختباء بينها وكيف توصّل إلى ذلك إلخ. ولكن إذا كنت مقتنعاً بأنّ الفأر لا يمكن أن يأتي إلى الوجود عن طريق هذه الأشياء، فإنّ هذا البحث سيكون دون شكّ عديم الفائدة.

ولكن، يجب علينا، قبل كلّ شيء، أن نتعلّم ما الذي يتعارض وهذا التفحّص للتفاصيل في الفلسفة.

53. للعبتنا اللّغويّة (الفقرة 48) الآن إمكانات **مختلفة**، فهناك عدّة حالات نقول فيها إنّ العلامة في اللّعبة تسمّى مربّعاً ذا لون معينّ. سنقول ذلك، مثلاً، إذا عرفنا أنّ الأشخاص الذين يستعملون تلك اللعبة قد تعلّموا استعمال العلامة بهذه الطريقة أو بتلك؛ أو إذا ثبت كتابيّاً، مثلاً في شكل جدول، أنّ هذه العلامة يناسبها هذا العنصر، وإذا استعمل الجدول في تعليم اللّغة ووقع الالتجاء إليه للفصل في بعض الحالات التّي تكون موضع جدل.

يمكن أن نتصوّر أيضاً أنّ ذلك الجدول يمثّل أداة في الاستعمال اللّغوي. يصبح وصف مركّب ما على هذا النحو: يستصحب الشخص الذي يصف المركّب معه جدولاً، يبحث فيه عن كلّ عنصر من المركّب ومنه يمرّ إلى العلامة (ويمكن كذلك للشخص الذي يُقَدّم له الوصف أن يستعمل جدولا ليترجم كلمات ذلك الوصف إلى صورة مربّعات ملوّنة). يمكن القول هنا إنّ الجدول يقوم بالدور الذي تقوم به الذاكرة[86] وتداعي الأفكار في حالات أخرى. (نحن لا نمتثل في

---

(86) يعتبر ل. ف. الذاكرة وكأنّها «مخزن احتياطي». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 65.

العادة للأوامر «احضر لي زهرة حمراء!» بالبحث أوّلاً عن اللون الأحمر في جدول الألوان ثمّ بإحضار زهرة في اللون[87] الذي وجدناه في ذلك الجدول؛ لكن عندما يتعلّق الأمر باختيار أو بخلط درجة خاصّة من اللون الأحمر، يمكن أن نستعمل عيّنة ألوان أو جدولاً).

إذا قلنا إنّ جدولاً من هذا القبيل هو عبارة عن قاعدة في اللّعبة اللّغويّة، أصبح بإمكاننا القول إنّ ما نسمّيه قاعدة لغويّة يستطيع أن يلعب أدواراً مختلفة في اللّعبة[88].

54. لنفكّر في الحالات التّي نقول فيها إنّ لعبة مّا تُلعب بحسب قاعدة محدّدة.

يمكن للقاعدة أن تعين كثيراً في تعلّم اللّعبة. نحن نُخبر بها المتعلّم الذي يتدرّب على تطبيقها ـ وهي كذلك أداة في اللّعبة نفسها ـ ولكن أيضاً: القاعدة لا تستعمل لا في التدريب ولا في اللّعبة نفسها؛ ولا هي مطروحة في قائمة قواعد، إذ يتعلّم الإنسان اللّعب من مشاهدة غيره يلعب. لكنّنا نقول إنّنا نلعب بحسب هذه القاعدة أو تلك، لأنّ المشاهد يمكنه أن يستخلص هذه القواعد من ممارسة اللّعبة، ـ وكأنّه قانون طبيعي يمثّل له تحرّكات اللّعبة. ـ لكن، كيف يميّز المشاهد، في هذه الحالة، أخطاء اللاّعبين من الحركة الصحيحة؟ ـ هناك في تصرّف اللاّعبين بعض العلامات (Merkmale) التّي تميّز هذه من تلك. فكّر في التصرّف الخاص الذي يميّز من يصحّح زلّة لسان. بالإمكان أن نتفطّن أنّ شخصاً ما وقع في زلّة لسان حتّى ولو كنّا لا نفهم لغته.

55. «ما تشير إليه الأسماء في اللّغة يجب أن يكون غير قابل

---

(87) انظر تحليلاً بتفصيل أكبر في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 53.

(88) إنّ الأسئلة الأهمّ هنا هي «كيف نتعلّم لغة؟» و«كيف نمتثل لقاعدة؟» و«في ما يتمثّل فهم قضيّة؟».

للإتلاف: إذ ينبغي أن يكون بالإمكان أن نصف الحالات التي يتحطّم فيها كلّ ما يمكنه أن يتحطّم. وهذا الوصف يجب أن يحتوي على ألفاظ؛ وما يناسب هذه الألفاظ لا يمكن إتلافه لأنّه في هذه الحالة لن يكون للكلمات مدلولٌ». ينبغي ألاّ أقطع غصن الشجرة الذي أنتصب فوقه.

يمكن بالطبع أن نعترض حالاً بالقول إنّ الوصف يجب أن يستثنى من التحطيم. ـ لكن ما يطابق كلمات الوصف، أي الذي لا يمكن بالتّالي إتلافه إذا كان الوصف حقيقيّاً، هو الذي يعطي الألفاظ مدلولها، ـ أي لا يكون للألفاظ أي مدلول دونه. ـ لكنّ هذا الرّجل في قراءة ما، هو الشيء الذي يطابق اسمه. ومع ذلك بالإمكان إتلافه، رغم أنّ اسمه لا يتخلّى عن مدلوله عندما يتلف حامله. ـ ما يطابق الاسم، ويكون الاسم دونه بلا مدلول هو مثلاً نمط استبدالي يستعمل في اللّعبة اللّغويّة مقترنا باسم.

56. لكن ماذا لو لم يوجد في اللّغة مثل ذلك النّموذج **فنطبع** في ذهننا مثلاً اللّون الذي تعيّنه اللفظة؟ ـ «وإذا طبعناه في أذهاننا، فإنّه سيمثل بين يدي[89] ذهننا عندما ننطق اللفظة. لهذا، إذا كانت إمكانيّة تذكّره في كلّ لحظة قائمة فإنّه من الضروري أن يكون اللّون في ذاته غير قابل للإتلاف». ـ لكن، في هذه الحال، ما الذي سنعتبره معياراً نثبت به إن كان تذكّرنا للّون صحيحاً؟ ـ إذا استعملنا نموذجاً عوضاً عن الذّاكرة، سنقول في ظروف معيّنة إنّ النّموذج قد غيّر الألوان وسنحكّم في ذلك الذّاكرة. ولكن ألا يمكننا أيضاً، في ظروف معيّنة، أن نتحدّث عن تعتيم (Nachdunkeln) (مثلاً) صورة ذاكرتنا؟ ألا نكون تحت رحمة ذاكرتنا كما لو كنّا تحت رحمة النّموذج؟ (إذ يمكن أن يُراد به: «لو لم تكن لنا ذاكرة لكُنّا تحت رحمة النّموذج») ـ أو ربّما تحت رحمة بعض التفاعلات الكيميائيّة. تصوّر أنّه عليك أن ترسم لوناً محدّداً،

(89) استعمل ل. ف. هنا تعبيراً استعارياً (حرفيّاً «يقف أمام أعين ذهننا») ترجمناه بما يناسبه في العربية.

«ل»، وهو اللّون الذي نراه عندما نخلط المادّة الكيميائيّة ش مع المادّة الكيميائيّة ك. ـ الآن افترض أنه، في يوم ما، يبدو لك اللّون فاتحاً أكثر من يوم آخر؛ ألا تقول عندها: «أنا مخطئ دون شكّ، هذا اللّون هو نفسُه لون الأمس»؟ هذا يبيّن لنا أنّنا لا نعتبر ما تخبرنا به الذّاكرة دائماً حُكماً فصلاً ودون تعقيب.

57. «يمكن إتلاف شيء أحمر، لكنّ الأحمر لا يمكن إتلافه، لذلك فإنّ مدلول لفظة «أحمر» مستقلّ عن وجود شيء أحمر» ـ لا معنى، بالتأكيد، للقول إنّ اللّون الأحمر (اللّون وليس الصباغ) يمكن تمزيقه أو سحقه. ولكن ألا نقول «الحمرة قد تبدّدت (verschwindet)»؟ ولا تتشبّث بأنّنا نستطيع أن نحضره بين يدي ذهننا حتّى لو لم يعد هناك أيّ شيء أحمر. وكأنّك تريد أن تقول إنّ تفاعلاً كيميائيّاً يُولّد شعلة حمراء سيكون موجوداً على الدّوام. ـ فعلاً، كيف ستقول ذلك إن لم تكن قادراً على تذكّر اللّون؟ ـ إذا نسينا ما هو اللّون الذي يحمل هذا الاسم، فإنّ الاسم يفقد مدلوله بالنسبة إلينا، أي أنّنا لن نعود قادرين على استعماله في لعبة لغويّة محدّدة. وعندها يكون الوضع مماثلاً لذلك الذي فقدنا فيه النّمط الاستبدالي (Paradigma) الذي كنّا نستعمله أداة في لغتنا.

58. «لن أسمي < **اسماً** > إلاّ ما لا يمكنه أن يدخل في التركيب < ش موجود > . ــ وهكذا، فلن نتمكّن من القول: < الأحمر موجود > ، لأنّه إن لم يكن موجوداً فإنّ الحديث عنه يصبح غير ممكن». وبصورة أدقّ: إذا كنّا نعني بـ «ش موجود» فإنّ «ش» له مدلول ــ ومن ثمّ فإنّ هذه قضيّة لا تتحدّث عن «ش»، بل هي قضيّة موضوعها استعمالنا للّغة، أي أنّها تتعلّق باستعمالنا للفظة «ش».

ويبدو لنا كما لو أنّنا نقول شيئاً يتعلّق بطبيعة الأحمر بقولنا إنّ الألفاظ «الأحمر موجود» لا تولّد معنى، لأنّ الأحمر موجود < في ذاته ولذاته > . ويمكن أن نعبّر عن الفكرة نفسها بالقول ـ وهو قول ميتافيزيقي يتعلّق بالأحمر ـ إنّ الأحمر لازمني (zeitlos)، وربّما بأكثر قوّة في قولنا

إنّ الأحمر «غير قابل للإتلاف» (unzerstörbar).

ولكنّ ما **نريده** في الحقيقة لا يعدو اعتبارنا أنّ «الأحمر موجود» مثلما نقول: لفظة «أحمر» لها مدلول، أو ربّما بأكثر دقّة: أن نعتبر في القضيّة «الأحمر غير موجود» أنْ «ليس < للأحمر > مدلول». إنّنا لا نريد أن نقول إنّ هذه العبارة **تقول** ذلك بل نقول فقط إنّه ينبغي عليها أن تقول **ذلك**، **إن** كان لها معنى. ولكن، في محاولة العبارة قولَ ذلك تناقضٌ، لأنّ الأحمر موجود < في ذاته ولذاته > . وفي الحقيقة، لا يكمن التناقض إلاّ في أنّ موضوع القضيّة يبدو وكأنّه اللّون، بينما كان ينبغي أن يكون استعمال لفظة «أحمر». ولكنّنا سنقول رغم ذلك أنّ لوناً محدّداً موجود بالفعل وهذا يعني الشيء نفسه كما لو قلنا إنّه يوجد شيء ما له ذلك اللّون. وليست العبارة الأولى أقلّ دقّة من العبارة الثانية؛ وبخاصّة في حال لم يكن < حامل ذلك اللّون > شيئاً ماديّاً.

59. «**الأسماء** لا تشير إلاّ إلى ما يمثّل **عنصراً** من الواقع، أي ما يستحيل إتلافه؛ وما يبقى هو هو على صورته عبر كلّ التحوّلات». ولكن ما هذا الشيء؟ ـ عند نطقنا بالقضيّة كان ذلك يحوم بخاطرنا! لقد تلفظّنا بفكرة شديدة الدقّة! إنّها صورة محدّدة نريد استعمالها، لأنّ التجربة (Erfahrung) لا تُظهر لنا مثل هذه العناصر. نحن نرى **العناصر المتمّمة** (Bestandteile) على أنّها شيء مركّب (كرسيّ، مثلاً). ونقول إنّ ظهر الكرسي جزء من الكرسي ولكنّه مكوّن بدوره من قطع من الخشب؛ بينما الرِّجل عنصر متمّم بسيط. ونرى أيضاً أنّ الكلّ يُتلف (أي يكسّر) بينما تبقى أجزاؤه المكوّنة كما هي دون تغيير. هذه هي الموادّ التي نصنع منها صورة الواقع.

60. عندما أقول: «مكنستي موجودة في الركن» ـ هل هذا قول موضوعه عصا المكنسة وفرشاتها؟ حسناً! بالإمكان في كلّ وقت استبدال هذا القول بآخر يبيّن وضع العصا وموضع الفرشاة. ليس هذا القول إلاّ شكلاً من أشكال القول الأوّل بأكثر تحليل. ـ لكن لماذا سمّيناه

«أكثر تحليلاً»؟ حسناً! إذا كانت المكنسة موجودة هناك فإنّ هذا يعني بالتأكيد أنّ العصا والفرشاة موجودتان أيضاً هناك في علاقة محدّدة الواحدة بالأخرى؛ وكأنّ هذا، إن صحّ القول، كان كامناً في معنى القضيّة وقد وقع **الإفصاح** عنه في القضيّة المحلَّلَة. من ثمّ، فهل من يقول إنّ المكنسة في الركن يعني في الواقع: هناك، توجد العصا وكذلك الفرشاة وأنّ العصا مثبتة في الفرشاة؟ ـ فإذا سألنا شخصاً ما إن كان هذا فعلاً ما يقصده فإنّه من المحتمل أن يقول إنّه لم يفكّر في عصا المكنسة بالتحديد ولا في الفرشاة بالتحديد. ويحتمل أن تكون هذه هي الإجابة **الصحيحة**، لأنّه لم يكن يريد التحدّث عن عصا المكنسة ولا عن فرشاتها بالتّحديد. عوض أن تقول لصديقك: «احضر لي المكنسة»؛ افترض أنّك قلت له: «احضر لي عصا المكنسة والفرشاة المثبتة في العصا!» ـ ألن يكون الجواب: «تريد المكنسة؟ لماذا إذن تعبّر بهذه الطريقة الغريبة!؟» ـ إذن فهل سيكون فهم مخاطبنا للقضيّة الأكثر تحليلاً أفضل؟ بالإمكان القول إنّ هذه القضيّة تصل إلى النتيجةِ نفسها التّي تصل إليها القضيّة العاديّة، لكن بطريقة أكثر تعقيداً. ـ تصوّر لعبة لغويّة يُعطى فيها لشخص ما أمر بإحضار أو بتحريك، إلخ، بعض الأشياء المتكوّنة من أجزاء عديدة. وتخيّل طريقتين في لعب هذه اللّعبة: في الطريقة الأولى [ج]، يكون للأشياء المركّبة (مثل مكنسة، كرسي، طاولة) أسماء مثلما رأينا في الفقرة 15؛ وفي الطريقة الثانية [د]، للأجزاء وحدها أسماء، بينما يوصف الكلّ من خلال أجزائه. ـ إلى أيّ حدّ يمكن أن نعتبر الأمر في اللّعبة الثانية شكلاً محلّلاً من أمر في اللّعبة الأولى؟ هل الواحد منهما كامن في الثاني ثمّ أظهره التحليل؟ ـ صحيح أنّ المكنسة ستتفكّك إن نحن فصلنا العصا عن الفرشاة؛ ولكن ألهذا السبب ينبغي أيضاً أن يتركّب الأمر بإحضار المكنسة من الأجزاء المناسبة؟

61. «لكنّك لن تُنكر أنّ أمراً محدّداً في (ج) يقول نفس ما يقوله أمر في (د)؛ وكيف ستسمّي الثاني غير أنّه شكل محلّل من الأوّل؟» ـ

بالطبع، سأقول أيضاً إنّ الأمر في (ج) له نفس معنى الأمر في (د)، أو، كما عبّرت عن ذلك آنفاً، إنّهما يصلان إلى النتيجة نفسها. وهذا يعني: إذا أشير إلى أمر في اللعبة اللغويّة (ج) وألقي عليّ السؤال: «أيّ أمر له نفس هذا المعنى في (د)؟»، أو «أيّ أمر يناقضه في (د)؟» سأجيب عن هذا السّؤال بكذا وكذا، لكن هذا لا يعني أنّنا متفقون **في العموم** حول استعمال عبارة «له نفس المعنى» أو «يصل إلى نفس النتيجة»، إذ يمكن أن نسأل: في أي الحالات نقول «هناك شكلان فقط لنفس اللّعبة»؟

62. افترض مثلاً أنّه يجب على الشخص الذي أعطى الأمر في اللّعبة اللّغويّة [ج] وكذلك [د] أن ينظر أوّلاً في لوحة تنسّق الأسماء والصّور، قبل أن يحضر ما هو مطلوب منه إحضاره، فهل يفعل **نفس الشيء** عندما ينفّذ أمراً في (ج) والأمر المناسب في (د)؟ ـ نعم ولا. يمكنك أن تقول: «للسّؤالين نفس النكتة (*Witz*)». وسأقول أنا أيضاً الشيء نفسه. لكن ماذا ينبغي أن نسمّي < نكتة > ليس بالأمر الواضح. (بالطريقة نفسها، يمكن القول إنّ بعض الأشياء لها هذه الغاية أو تلك. والمهمّ أن يكون هذا **المصباح** يستعمل للإضاءة ـ أن يزّين الغرفة أو يملأ فراغاً، إلخ، ليس جوهرياً، لكن، لا يميّز الفرق دائماً بوضوح بين ما هو جوهري وما هو غير جوهري)[90].

63 .ولكن عبارة: القول بأنّ القضيّة في (د) هي شكل < محلّل > (analysierte) للقضيّة في (ج)، يدفعنا بسهولة إلى التفكير، خطأ، أنّ

---

(90) يعتبر ل. ف. من خصوم الجوهريّة (Essentialism)، وقد اتبعه في ذلك بالخصوص سول كرايبكي (S. Kripke) الذي يعتبر أنّ التمييز بين خاصيّات جوهريّة وأخرى عرضيّة من فعل فيلسوف رديء. ولا يمكن أن نتمثّل ما يقوله ل. ف. في هذه الفقرة دون الرجوع إلى كتاباته الأخرى حيث نجد ملاحظات من قبيل: «لا تكون الجوهريّة أبداً في خاصيّات الشيء، بل في خاصيّات المفهوم» انظر مثلاً: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 75.

هذا الشكل أكثر جوهريّة، لأنّه هو الذي يكشف ما تعنيه الأولى، إلخ. فيجعلنا نفكّر مثلاً: من لا يملك إلاّ الشكل غير المحلّل يشعر بنقص في التحليل، لكن من يعرف الشكل المحلّل فإنّه يملك كلّ شيء يتعلّق بهذا الأمر. ـ لكن أليس بإمكاني أن أقول إنّ وجهاً من وجوه الشيء يُفقد، في **هذه** الحالة كما في الحالات الأخرى؟

64. لنتصوّر أنّ اللّعبة اللّغويّة (الفقرة 48) قد تغيّرت[91] بحيث إنّ الأسماء لم تعد تشير إلى مربّعات من لون واحد بل إلى مستطيلات مكوّنة من مربّعين من النّوع نفسه. مستطيل من هذا النّوع، نصْفه أحمر ونصْفه الآخر أخضر نسمّيه «و»؛ ونسمّي «ي» مستطيلاً آخر نصفه أخضر ونصفه الثاني أبيض، إلخ. ألا يمكننا أن نتصوّر أشخاصاً لديهم أسماء لمثل هذه الألوان المركّبة وليس لديهم أسماء للألوان المفردة؟ فكّر في الحالة التّي يمكن أن نقول فيها: «إنّ تركيبة الألوان هذه (العلم الفرنسي المثلث الألوان مثلاً) لها سِمة خاصّة جدّاً».

إلى أيّ مدى تتطلّب العلامات تحليلاً في هذه اللّعبة اللّغويّة؟ بالفعل، إلى أيّ حدّ **يمكن** أن نستبدل هذه اللّعبة باللّعبة اللّغويّة (الفقرة 48)؟ ـ فهي في الحقيقة لعبة لغويّة **مختلفة**، حتّى وإن كانت قريبة جدّاً من (الفقرة 48).

65. نصطدم هنا بسؤال كبير يكمن وراء كلّ هذه الاعتبارات. ذلك أنّه يمكن أن يُعترض عليّ بالقول: «أنت تسهّل الأمور على نفسك. لقد تحدّثت عن كلّ أصناف الألعاب اللّغويّة ولكن لم تقل حتّى الآن ما هو جوهر اللّعب اللّغوي وكذلك ما هو جوهر اللّغة؛ ما هو الشيء المشترك بين كلّ هذه الأعمال وما الذي يجعل منها لغة أو جزءاً من لغة.

---

(91) عندما تتغيّر اللعبة اللغويّة تتغير المفاهيم وبتغيّر المفاهيم تتغيّر دلالات الألفاظ. هذا ما يقوله لنا في: Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1969), para. 65.

وهكذا، فإنّك تُعفي نفسك، من هذا الجانب بالذات، عن البحث الذي سبّب لك في أوانه كثيراً من وجع الدّماغ، أعني به ذاك الجانب الذي يهمّ اللّغة **والشكل العام للقضايا**»[92].

وهذا صحيح. ـ فعوض أن أبيّن ما هو الشيء المشترك بين كلّ ما نسمّيه لغةً، فإنّي أقول إنّه ليس لهذه الظّواهر شيء مشترك من شأنه أن يجعلنا نستعمل على أساسه اللفظة نفسها. ـ لكنّها **مرتبطة** الواحدة بالأخرى بطرق عديدة ومختلفة. وبفضل القرابة أو صلة النّسب فإنّنا نسمّيها كلّها «لغة». وهو ما سأحاول أن أفسّره.

66. لاحظ مثلاً العمليّات التي نسمّيها «ألعاباً». أقصد بها ألعاب الرقعة (مثل الشطرنج والضّامّة) والورق والكرة والمباريات الرياضيّة، إلخ، ما هو القاسم المشترك بينها؟ ـ لا تقل: «**لا بدّ** أن يكون بينها شيء مشترك وإلاّ لما سميّناها < ألعاباً > ـ بل **انظر** أوّلاً في ما إذا كان هناك شيء مشترك بينها، لأنّك إذا نظرت إليها فإنّك لن ترى بالتأكيد شيئاً ما تشترك فيه **كلّها**، بل سترى شبهاً وقرابة وقائمة كاملة من هذه الأشياء. وكما قلت آنفاً: لا تفكّر بل انظر[93]! انظر مثلاً إلى ألعاب الرّقعة مع وجوه القرابة المختلفة. الآن مرّ إلى ألعاب الورق ستجد كثيراً من التطابق بينها وبين ألعاب الصنف الأوّل، ولكنّ العديد من السّمات المشتركة قد فُقدت وظهرت أخرى. عندما نمرّ بعدها إلى ألعاب الكرة فإنّ العديد من هذه السّمات ستبقى بينما سنفتقد أخرى. ـ هل إنّها < **مسلّية** > كلّها؟ قارن الشطرنج بلعبة النّاعورة [Mühlfahren][94]، أو،

---

(92) حول مفهوم «الشكل العام للقضايا»، انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, paras. 4.5 and 6.

(93) لا تفكّر بل انظر! وقد بيّنا في مقدمتنا كيف يطالبنا ل. ف. باستبدال النّظر بالنطق والسمع طريقاً إلى التواصل: «ما يمكن إظهاره لا يجوز قوله».

(94) تلعب الناعورة بواسطة بيادق ملوّنة. لكنّ الشبه مع لعبة الشطرنج يتوقف عند حدّ البيادق.

هل أنّ فيها دائماً رابحاً وخاسراً وأنّ فيها تنافساً بين اللاّعبين؟ فكّر في لعبة السّوليتار [Patience][95]. يمكن أن تربح أو أن تخسر في لعبة الكرة، لكن تُفتقد هذه السّمة، عندما يرمي طفل بالكرة على الحائط ويلتقطها. انظر أيّ دور تلعبه المهارة والحظّ؛ وانظر في الفرق بين المهارة في الشطرنج والمهارة في لعبة التّنس. فكّر فقط في لعبة الدوّارة: هنا نجد عنصر التّسلية، ولكن كم سمة من السّمات الخاصة الأخرى فُقدت! ويمكن هكذا أن نمرّ عبر عدّة مجموعات من الألعاب وأن نرى تناظراً يطفو ثمّ يختفي.

نتيجة هذا التّفحّص: شبكة معقّدة من التّناظر المتداخل المتقاطع. تناظر بالجملة وتناظر بالتفصيل.

67. للتعبير عن هذا التّناظر، لا يمكن أن أجد عبارة أفضل من «شبه عائلي» [Familienähnlichkeit][96]، لأنّ أنواع الشبه التّي توجد بين أفراد العائلة تتراكب وتتقاطع بنفس الطريقة: البنية، قسمات الوجه، لون العينين، طريقة المشي، المزاح، إلخ، إلخ. فأقول: تكوّن <الألعاب> عائلة.

وبنفس الطريقة تكوّن مختلف أنواع الأعداد أيضاً عائلة. لماذا نسمّي شيئاً معيّناً «عدداً»؟ ربّما لأنّ له قرابة ـ مباشرة ـ بشيء ما اسميناه حتّى اللحظة عدداً، وبهذه الطريقة، يمكننا القول، إنّه قد صارت له قرابة

---

(95) يعود ل. ف. إلى لعبة السوليتار بكثافة في كتاباته التّي نشرت تحت عنوان: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, paras. 42-51.

(96) يظهر مفهوم «الشبه العائلي» أوّل مرّة في فلسفة ما يعرف بالمرحلة الثانية عند ل. ف. في *The Blue Book* ثمّ يعود بأكثر تفاصيل في كتاب: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, paras. 67-71.

لكنّ التحليل ينطلق من الفقرة 65 حيث يحاول أن يبينّ «صلة النسب» بين كلّ ما يسمّى لغة.

غير مباشرة بشيء آخر نسمّيه **بنفس** الاسم. وبهذا نمدّد مفهومنا للعدد مثلما نفتل الحبل، فننسجه خيطاً خيطاً. ولا تكمن قوّة الحبل في أنّ خيطاً ما يمتدّ على طوله، بل من التفاف الخيوط وتماسكها.

لكن إذا أراد شخص ما أن يقول: «إذاً يوجد شيء مشترك بين كلّ هذه الأشكال، ـ أي انفصال كلّ هذه السّمات المشتركة» ـ سأجيبه: أنت لا تزيد عن أن تلعب بالألفاظ. ويمكن أن يقال أيضاً: «هناك شيء ما يمرّ عبر كامل الحبل، ـ ألا وهو تراكب الخيوط دون انقطاع».

68. «طيّب! إذاً، بالنسبة إليك، يفسّر مفهوم العدد بأنّه المجموع المنطقي (logische Summe) لكلّ واحد من هذه المفاهيم المتّصلة في ما بينها: عدد أصلي (Kardinalzahl)، عدد بوحدة (Rationalzahl)، عدد حقيقي (reelle Zahl)، إلخ، وبالقياس يفسّر مفهوم اللّعب بأنّه المجموع المنطقي للمفاهيم الجزئيّة المناسبة». ـ ليست الأمور هكذا بالضرورة. صحيح أنّني **أستطيع** أن أفرض على مفهوم < العدد > حدوداً صارمة، أي أن استعمل لفظة «عدد» للدّلالة على مفهوم محدّد تحديداً صارماً، لكن يمكنني أيضاً استعماله بطريقة تجعل توسّع المفهوم **غير** مقيّد داخل حدود معيّنة. بهذه الطريقة ذاتها نحن نستعمل لفظة «لعبة». بالفعل، كيف يتمّ تحديد مفهوم اللّعب؟ ما هو الشيء الذي ما زلنا نعتبره لعباً وما هو الشيء الذي لم نعد نعتبره كذلك؟ هل بإمكاننا أن نتبيّن الحدود؟ لا! يمكنك **رسم** بعضها: لأنّنا لم نرسم بعد أيّا منها. (مع أنّ ذلك لم يكن يقلقك من قبل عندما كنت تستعمل لفظة «لعبة»).

«لكنّ استخدام اللفظة لا يخضع من ثمّ لقاعدة؛ ولا < اللّعبة > التي لعبناها بها مقعّدة». ـ لم يكن على كلّ حال محدّداً بقواعد، ولكن لا وجود كذلك لقواعد تضبط ارتفاع رمية الكرة في لعبة التنس، ولا بأيّة قوّة يجب أن تكون، وتخضع لعبة التنس، رغم ذلك، للقواعد.

69. ماذا سنفعل إذاً لنفسّر لأحد الأشخاص ما هي اللّعبة؟ أنا أعتقد أنّنا سنصف له بعض **الألعاب**، وبعد ذلك يمكننا أن نضيف:

«هذا، وأشياء **مشابهة**، تسمّى < ألعاباً > ». هل نعرف نحن بدورنا، أكثر من ذلك؟ ربّما لسنا قادرين على تحديد اللّعب لأشخاص آخرين؟ ـ لكن ليس هذا من باب الجهل. إنّنا لا نعرف الحدود إذ لم يرسم أيّ منها. كما قلت آنفاً، يمكننا رسم حدّ ـ لغرض معيّن. هل بهذا فقط سنجعل المفهوم قابلاً للاستعمال؟ أبداً، إلاّ في ما يهمّ ذلك الغرض الخاص فقط. وبالمثل، فإنّ قياس الطول: < الخطوة > لا يجعلها التّعريف: الخطوة = 75 سم بالضرورة قابلة للاستعمال. وإذا أردت أن تقول: «لكنّها لم تكن قبل ذلك قياساً دقيقاً» سأجيبك: حسناً! لقد كانت إذاً قياساً غير دقيق. ـ مع أنّك ستبقى مدينا لي بتقديم تعريف للدقّة.

70. «لكن إذا كان مفهوم < اللّعب > فاقد الحدود بهذه الطريقة فإنّك لا تعرف بالضبط ماذا تعني بـ < لعب > ». ـ هل ستقول إن أنا أعطيت هذا الوصف: «كانت الأرض مغطّاة تماماً بالنّبات»، فأنا لا أعرف عمّا أتحدّث لأنّني لا أستطيع أن أقدّم تعريفاً للنبتة؟

يمكن أن يأخذ تفسيرُ ما أقصده، مثلاً، شكل هذه الألفاظ: «كان مظهر الأرض تقريباً هكذا». ولعلّي أقول: «كان لها **بالضبط** هذا المظهر». هل كانت هناك إذاً **هذه** الأعشاب **وهذه** الأوراق في هذا الوضع بالذات؟ لا، ليس هذا هو المقصود. ولن أقبل، في هذا المعنى، بأيّة صورة باعتبارها دقيقة.

[يقول لي أحدهم: «علّم الطفل لعبة!» فأعلّمه أن يرمي النّرد مقابل النّقود، فيقول لي الآخر: «لم أقصد هذا النّوع من اللّعب». هل كان استثناء لعبة رمي النّرد في ذهنه عندما أعطاني الأمر؟]

71. يمكن القول إنّ الحدود المحيطة بمفهوم < اللّعب > غير واضحة المعالم. ـ «لكن هل أنّ مفهوماً غير واضح المعالم هو حقّاً **مفهوم؟**». هل إنّ صورة شمسيّة مبهمة، مشوّشة، هي صورة كاملة لشخص ما؟ هل بالإمكان أن نستفيد دائماً من استبدال صورة واضحة بصورة مشوّشة؟ أليست الصورة المشوّشة في الغالب هي ما نريد فعلاً؟

يشبّه فريغه (Frege) المفهوم بالمجال فيقول: إنّ المجال الذي لا يكون محيطه واضح المعالم لا يمكن أن نسمّيه مجالاً[97]. هذا يعني، ربّما، أنّنا لا يمكن أن نصنع به أيّ شيء. ـ لكن هل إنّ القول «قف تقريباً هناك!» عديم المحتوى (sinnlos)؟ تخيّل أنّني أقف مع شخص في مكان ما وأقول له هذا، ففي قولي ذلك، لا أرسم أيّ حدّ، ولكنّي قد أقوم بحركة إشاريّة باليد، ـ كما لو كنت أريه **نقطة** محدّدة. هذا ما نفعله بالضبط عندما نفسّر لأحدهم في ما تتمثّل اللّعبة؛ فتُعطى أمثلة ونريدها أن تُفهم بمعنى معيّن. ـ ولكنّني لا أقصد بهذه العبارة في هذه الأمثلة أنّه عليه أن يرى القاسم المشترك الذّي لم أتمكّن ـ لسبب من الأسباب ـ أن أعبّر عنه، بل: ينبغي عليه الآن أن **يستعمل** هذه الأمثلة بطريقة معيّنة. لن يكون تقديم الأمثلة هنا طريقة **غير مباشرة** للتفسير ـ في غياب طريقة أفضل، لأنّ كلّ التفسيرات العامّة يمكن أن يساء فهمها. **بهذه الطريقة** بالضبط نلعب اللّعبة (أقصد بلفظة «لعبة» اللّعبة اللّغويّة).

72. **رؤية ما هو مشترك.** افترض أنّني أري شخصاً ما صوراً ملوّنة وأقول: «اللّون الذي تراه في كلّ هذه الصّور اسمه < أصفر أمغر > (Ocker)». هذا يمثّل تفسيراً يفهمه ذلك الشخص بما أنّه بحَثَ ورأى القاسم المشترك بين هذه الصور. يمكنه عندها أن يلاحظ هذا العنصر المشترك ويعيّنه.

قارن المثال السابق بما يلي: أريه قطعاً ذات أشكال مختلفة، مطليّة

---

(97) Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, 2 Bd. (Jena: Hermann Pohle, 1893-1903), Bd. 2, para. 56, p. 65.

ظهر الجزء الأوّل سنة 1893 والجزء الثاني سنة 1903. أعيد طبعه في درمشتاد (Darmstadt) سنة 1967. وفي غير هذا الموضع يعتبر فريغه المفهوم «محمولاً ممكناً» (mögliches Prädikat). انظر أيضاً: Gottlob Frege: *Grundlagen der Arithmetik* ([Breslau]: Max und Hermann Marcus, 1884), und «Konzept und Ding,» in: Gottlob Frege, *Ecrits logiques et philosophiques* (Paris: Seuil, 1971; 1977).

كلّها بنفس اللّون، وأقول: «إنّ اللّون الذي تشترك فيه هذه الأشكال اسمه < أمغر >».

قارن أيضاً مع هذا المثال: أريه نموذجا من درجات مختلفة من الأزرق، وأقول: «هذا اللّون الذي تشترك فيه كلّ الدّرجات اسميه < أزرق >»[98].

73. عندما يفسّر لي شخص ما اسم الألوان بالإشارة إلى نموذج قائلاً: «هذا اللّون اسمه < أزرق > وهذا أسميه < أخضر > . . .» فهذه الحالة تشبه، من عدّة جوانب، تلك التّي تجد فيها نفسك بين يديّ لوحة رُسمت عليها كلمات تحت نماذج الألوان المختلفة. ـ حتّى وإن كانت هذه المقاربة، ربّما، مضلّلة بطرق متنوّعة، ـ هناك ميل الآن إلى التوسّع في المقارنة: أن يفهم التفسير يعني أن يكون في ذهن شخص ما فكرة عن الشيء المفسَّر وتكون تلك نموذجاً أو صورة. إذا أراني شخص أوراقاً وقال لي: «هذه اسمها < ورقة >» فإنّه يحصل في ذهني مفهوم شكل محدّد، أي صورة للورقة، ـ لكن عندها، ماذا سيكون شكل صورة الورقة التّي ليس لها شكل محدّد، بل <ما هو الشكل المشترك بين كلّ الأوراق؟ > ، ما هي درجة لون (Farbton) < النّموذج الحاصل لي في ذهني > للون الأخضر ـ أي النّموذج المشترك لكلّ درجات الأخضر؟

«لكن، ألا توجد نماذج < عامّة > مشابهة؟ شيء من قبيل الرسم البياني للورقة النّموذج، أو عيّنة من الأخضر **الخالص**؟». بالتأكيد! لكنّ هذه الورقة النّموذجيّة (Schema) ستؤخذ على أنّها **نموذجية**، لا على أنّها شكل لورقة معيّنة أو أنّ لوحة الأخضر الخالص ستؤخذ على أنّها نموذج لكلّ ما هو أخضر لا على أنّها نموذج للأخضر الخالص ـ وهذا بدوره يتمثّل في طريقة استخدام النموذج.

---

(98) نجد التحليل نفسه المتعلق بالقاسم المشترك مع تفاصيل أكثر في الباب التاسع من: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2.

اسأل نفسك: ما هو **المظهر الخارجي** (*Gestalt*)[99] الذي ينبغي أن تكون عليه عيّنة اللّون الأخضر؟ هل ينبغي أن يكون مربّعاً؟ هل سيصلح نموذجاً للمربّعات الخضر؟ هل ينبغي أن يكون له شكل < غير منتظم > ؟ وما الذي يمنعنا في هذه الحالة من أن نعتبره ـ أي نستعمله ـ فقط نموذجاً للشكل غير المنتظم؟

74. يمكن أن نلاحظ هنا أنّ من يعتبر الورقة نموذجاً < لشكل الورقة في العموم > فإنّه **يرى** الورقة بطريقة مختلفة عن الذي يعتبرها، لنَقُلْ نموذجاً لهذا الشكل المعيّن. حسناً! يمكن أن تكون الأمور على هذا النّحو، ـ مع أنّها ليست كذلك ـ غير أنّه ينبغي القول على سبيل التجربة أنّ من **يرى** الورقة بطريقة خاصّة فإنّه سيستعملها بهذه الطريقة أو تلك، أو بحسب هذه القواعد أو تلك. توجد بالطبع رؤية **بهذه** الطريقة وأخرى **بتلك**؛ وهناك أيضاً حالات يحدث فيها أنّ من يرى النّموذج **هكذا** سيستعمله في الغالب **بهذه** الطريقة، ومن يراه بطريقة مختلفة سيستعمله كذلك. من يرى مثلاً الرسم البياني لمكعّب على أنّه رسم مسطّح مكوّن من مربّع ومن معيَّنين (Rhomben)، سينفّذ الأمر «احضر لي شيئاً مثل هذا!» بطريقة تختلف عمّن يرى الرّسم في أبعاده الثلاثة.

75. ماذا يعني أن نعرف ما هو اللّعب؟ وماذا يعني أن نعرف ذلك ولا نقدر على قوله؟ وهل تساوي هذه المعرفة بعضاً من تعريف لم يقع التّعبير عنه؟ بحيث إن وقع النّطق بها سأتمكّن من التعرّف عليها باعتبارها معرفتي؟ أليست معرفتي، أي مفهوم اللّعب عندي، معبَّراً عنها بالكامل في التفسير الذي يمكن أن أقدّمه؟ أعني أنّ في وصفي

---

(99) يستعمل الباحثون العرب لفظة «غشتالت» كما هي أسوة بالفرنسية والإنجليزية. ولكنّها بتلك الصورة لا تعني شيئاً لمن لا يعرف أنّ الكلمة شكل مصرف في صيغة صفة مشبه من فعل «stellen» أي يقف، يقوم، وهو يستعمل للتعبير عن الهيئة والمظهر الخارجي.

أمثلة من أنواع مختلفة من الألعاب، أبيّن كيف نستطيع بقياس الشبه أن نكوّن كلّ أنواع الألعاب الممكنة الأخرى؛ وأقول إنّي أكاد لا أعتبر كذا أو كذا من ضمن الألعاب، وأشياء من هذا القبيل.

76. إذا سطّر أحدهم حدّاً فاصلاً، يمكن ألا أعتبره الخطّ الذي كنت دائماً أرغب في تسطيره، أو ذاك الذي قمت بتسطيره في ذهني. في الواقع، لم أكن أرغب في تسطير أيّ خطّ. يمكن أن يقال عندها: مفهومه ليس هو مفهومي نفسه، لكن بينهما قرابة. وهي قرابة بين صوتين أحدهما عبارة عن بقع ألوان بحدود غير واضحة المعالم، والآخر عبارة عن بقع مشابهة للأولى في شكلها وتوزيعها، لكنّها محدّدة المعالم. لا يمكن إنكار القرابة هنا، تماماً مثلما لا يمكن إنكار التّباين.

77. وإذا وسّعنا هذا التشبيه أكثر فسنرى بوضوح أنّ درجة الشبه التّي **يمكن** أن تكون عليها الصّورة ذات المعالم الواضحة والصّورة غير محدّدة المعالم متعلّقة بدرجة عدم دقّة الثانية. اِفترض فعلاً أنّه ينبغي عليك أن تصوّر لوحة محدّدة المعالم < مطابقة > للوحة مشوّشة المعالم. ويوجد في هذه الأخيرة مستطيل أحمر ذو معالم غير محدّدة: ستضع مكانه مستطيلاً واضح المعالم. من الممكن بالطبع تصوير عدّة مستطيلات محدّدة المعالم للحصول على واحد غير محدّد المعالم. ـ أمّا إذا كانت الألوان في اللّوحة الأصليّة متداخلة دون أي أثر لحدود بينها، ألا تكون مهمّة تصوير لوحة واضحة المعالم مطابقة للوحة مشوّشة أمراً ميئوساً منه؟ ألا تقول عندها: «هنا يستوي عندي أن أرسم دائرة أو مستطيلاً أو صورة قلب؛ فكلّ الألوان تختلط الواحد مع الآخر. كلّ هذا صحيح وكلّ هذا خاطئ!»؟ ـ ومن يبحث في علم الجمال (Aesthetik) أو علم الأخلاق (Ethik) عن تعريف يناسب مفاهيمنا يجد نفسه في هذا الوضع بالذات.

تساءل دائماً، كلّما وجدت نفسك أمام هذه الصّعوبات: كيف **يعلّمنا** مدلول هذه اللّفظة (لفظة «حسَن» مثلاً)؟ على أساس أيّ نوع من

الأمثلة؟ وفي أيّ لعبة لغويّة؟ (سترى بسهولة أنّ للّفظة، قطعاً، عائلة من المدلولات).

78. قارن بين: **يعرف ويقول**:

كم متراً طول الجبل الأبيض -

كيف تستعمل لفظة «لعب» -

كيف هي نغمة الشبّابة.

إنّ من يستغرب كيف يمكن أن يعرف المرء شيئاً ولا يستطيع قوله، يفكّر دون شكّ في حالة تشبه المثال الأوّل، وليس بالطبع في حالة تشبه المثال الثّالث.

79. تأمّل هذا المثال: إذا قيل: «موسى [عليه السّلام] لم يوجد»، فهذا القول يعني أشياء عديدة ومختلفة. بإمكانه أن يعني: لم يكن هناك **واحد** فقط يقود بني إسرائيل عندما غادروا مصر - أو أنّ قائدهم (Führer) لم يكن يسمّى موسى - أو حتّى لم يوجد أي شخص فعَل ما جاء في التّوراة - أو، إلخ، إلخ. - يمكننا بحسب راسل (Russell) أن نقول: نستطيع أن نعرّف الاسم «موسى» بواسطة أوصاف (Beschreibungen) عديدة. من ذلك: «الرّجل الذي قاد بني إسرائيل لاجتياز الصّحراء»، أو «الرّجل الذي عاش في ذلك الزّمان وفي ذلك المكان والذي كان اسمه < موسى > »، أو «الرّجل الذي أنقذته ابنة الفرعون من النّيل عندما كان رضيعاً»، إلخ، وتأخذ القضيّة «إنّ موسى كان موجوداً» معنى مخالفاً كلّما تبنّينا ذاك التعريف أو ذاك. نفس الشيء بالنسبة إلى كلّ قضيّة تتحدّث عن موسى. - وإذا قيل ««ف» لم يكن موجوداً» سألنا: «ماذا تقصد؟ هل تريد أن تقول إنّ...، أو إنّ...، إلخ؟».

ولكن عندما أقول قولاً يتعلّق بموسى - هل أنا مستعدّ دائماً لاستبداله **بواحد** من أوصاف «موسى» تلك؟ سأقول ربّما: أنا أقصد بـ

«موسى» الرّجل الذي فعل ما تحكيه التّوراة عن موسى، أو على الأقلّ الكثير ممّا تحكيه. لكن كم؟ هل قرّرت ما هي الكميّة[100] التّي يجب أن نبرهن على خطئها حتّى أتخلّى عن قضيّتي باعتبارها باطلة؟ ومن ثمَّ، هل إنّ «موسى» بالنسبة إليّ استعمال ثابت، بيّنٌ، لا لبس فيه، في كلّ الحالات الأخرى الممكنة؟ أليس وضعي كمن يتكّئ على سلسلة من الرّكائز كلّما سحبت منه واحدة اتّكأ على الأخرى، وهكذا؟ لاحظ كذلك هذه الحالة الأخرى! عندما أقول «فلان قد مات»، فإنّ الوضع في ما يتعلّق بالاسم «ف.» يكون كالتّالي: أنا أعتقد أنّ رجلاً كان حيّاً؛ وقد (1) رأيته في مكان كذا وكذا، و(2) كان مظهره كذا وكذا (لوحات)، و(3) فعل كذا وكذا و(4) كان يحمل هذا الاسم «ف.» في حياته المدنيّة. ـ وإن سئلت ماذا أقصد بـ «ف.» سأسرد كلّ هذه النّقاط أو ربّما البعض منها فقط وتكون مختلفة باختلاف الظروف. سيكون تعريفي لـ «ف.»، إذاً، تقريباً: «الرّجل الذي يطابقه كلّ هذا» ـ ولكن إذا ظهر أن شيئاً منها كاذب، هل سأكون مستعدّاً لاعتبار القضيّة «< ف > قد توفّي» باطلة؟ ـ حتّى وإن تبينّ أن ما هو خاطئ شيء يبدو لي ثانويّاً؟ لكن أين تقع حدود ما هو ثانويّ؟[101] ـ لو أنّي، في مثل هذه الحالة، قدّمت تفسيراً للاسم بهذه الطريقة، لكنت مستعدّاً لتحويره.

ويمكن أن نعبّر عمّا سبق بهذه الطريقة: أنا أستعمل الاسم «ف.» دون مدلول **ثابت**. (لكن هذا لا يضرّ باستعماله أكثر ممّا يضرّ قيام طاولة على أربعة سيقان عوضا عن ثلاثة[102] فينتج من ذلك أنّها تتقلقل).

---

(100) تلميح ساخر لمفارقة السوريت أو كومة الرمل، حيث لا تتعلق القضية بالكمية بل بالشكل.

(101) لهذه الفكرة تواصل في النقاش بين ما هو جوهري وما هو ثانوي. انظر نقد كرايبكي للجوهرانية (Essentialism) في: Saul A. Kripke, «Naming and Necessity», in: Donald Davidson and Gilbert Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, Synthese Library (Dordrecht: Reidel, [1972]).

(102) في مقام آخر، يقول ل. ف. إنّ القضيّة الرياضيّة تقوم على أربع سيقان وليس =

هل سيقال بالضرورة إنّي أستعمل لفظة لا أعرف مدلولها، وإنّي بذلك أقول لامعنى (Unsinn)؟ ـ قل ما تريد، يكفي أنّ ذلك لا يمنعك من رؤية الأمور (وعندما ستراها ستتخلّى عن قول عدّة أشياء).

(في اضطراب التعريفات العلميّة: ما نعتبره اليوم ظواهر ملازمة للظّاهرة «ظ» سوف نستعملها غداً لتعريف «ظ»)[103].

80. أقول: «يوجد كرسي هناك». ماذا لو ذهبت لآخذه وإذا به يختفي فجأة؟ ـ «فهو إذاً ليس كرسيّا بل وهْماً». لكنّنا نراه من جديد بعد بضع ثوان، ونتمكّن من إمساكه، إلخ ـ «إذاً فالكرسي كان هناك فعلاً ولم يكن اختفاؤه إلاّ وهما». ولكن افترض أنّه يختفي بعد ذلك بوقت قليل ـ أو يبدو وكأنّه قد اختفى. فماذا ينبغي أن تقول الآن؟ هل لنا قواعد جاهزة لمثل هذه الحالات ـ قواعد تقول إن كان هناك شيء من هذا القبيل يمكن أن نسمّيه «كرسيّاً»؟ لكن هل نشعر أنّ هذه القاعدة تنقصنا عندما نستعمل لفظة «كرسيّ»؟ وهل ينبغي أن نقول إنّنا لا نقرن أيّ مدلول بهذه اللفظة، لأنّنا لسنا مجهّزين بقواعد لكلّ استخداماتها الممكنة؟

81. خلال حديثي معه أكّد رامساي (P. F. Ramsey) بإلحاح أنّ المنطق <علم معياري>[104]. لا أعرف ماذا كان في ذهنه بالضبط عندها، لكنّه كان يجانس ما خطر بذهني في ما بعد: وهو أنّنا غالباً

= على ثلاثة ولذلك فهي مفرطة التحديد. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 4, para. 7.

(103) يعود ل. ف. إلى هذه القضية عندما يميّز بين الظواهر والعوارض، لكنّنا نلمس على كلّ حال الصبغة الديناميكيّة الزّمانية في هذا التحليل.

(104) «المنطق علم معياري» يعني أنّ الحساب المنطقي يقسم الكون (أو على الأقل المنطق) إلى قسمين: ما ينتمي إلى الصواب وما ينتمي إلى الخطأ. وبالتالي فهو قائم على المعايير وليس على الظواهر.

ما **نقارن**، في الفلسفة، استعمال الألفاظ بألعاب وحسابات ثابتة ولكنّنا لا نستطيع أن نقول إنّ من يستعمل اللّغة ينبغي عليه أن يلعب مثل تلك اللّعبة. ولكن إذا قلتَ إنّ عباراتنا اللّغويّة **تقترب فقط** من مثل تلك الحسابات، فستجد نفسك مباشرة في وضع سوء الفهم (Missverständnis). في الواقع، يبدو أنّ الحديث في المنطق يهمّ اللّغة **المثاليّة**[105]، كما لو كان منطقناً، إنّ صحّ القول، منطقاً في الفراغ (luftleerer Raum)[106]. ـ بينما المنطق لا يبحث في اللّغة ـ أو في التفكير ـ بالطريقة التّي يبحث فيها علم في ظاهرة طبيعيّة؛ وأقصى ما يمكن قوله هو أنّنا **نضع** لغات مثاليّة ـ لكن لفظة «مثالي» قد تكون هنا مضلّلة لأنّ لها رنيناً وكأنّ مثل هذه اللّغات أفضل وأكمل من لغتنا اليوميّة؛ وكأنّنا في حاجة إلى المنطقي ليبيّن للنّاس المظهر الحقيقي للقضيّة.

لكن، لن يظهر كلّ هذا جليّاً إلاّ إذا توصّلنا إلى وضوح أكبر في ما يتعلّق بمفاهيم مثل الفهم والقصد والتفكير؛ إذ سيبدو لنا عندها بوضوح أكبر ما الذّي يدفعنا (وما يدفعني) للتفكير أنّ من ينْطِقْ بجملة **ويقصدها** (meint)، أو **يفهمها**، ينجِزْ عمليّة حسابيّة طبق قواعد محدّدة.

82. ماذا سأسمي < القواعد التّي يتصرّف طبقها > ؟ هل هي الفرضيّة التّي تصف بطريقة مرْضيّة استعماله الألفاظ التّي نلاحظها، أو القواعد التّي يتّبعها عندما يستعمل العلامات، أو تلك التّي يقدّمها لنا على أنّها جواب عندما نسأله ما هي القاعدة التّي يلتزم بها؟ ـ لكن ماذا لو أنّ ملاحظتنا لم تسمح لنا بالتّعرّف بوضوح على أيّة قاعدة، وأنّ سؤالنا لم

---

(105) انظر مقدمتنا حول اللغة المثاليّة وتداعيات هذا الطرح، ثم التخلي عنه لفائدة اللغة اليومية. يقول: «يا لغرابة أن يهتم المنطق بلغة مثالية وليس بلغتنا نحن!». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 2.

(106) نرى هنا تطوراً ملحوظاً في نظرة ل. ف. إلى المنطق فبعد أن كان إجلال المنطق في *Tractatus* يجعله معيار التفسير للكون يصبح المنطق في *Phil. Unt.* يدور في فراغ.

يُنِرْ أيّاً منها، إذ قدّم لي تفسيراً باعتباره جواباً عن سؤالي: ماذا تعني بـ «ف.»؟ ولكنّه كان مستعدّاً لسحبه أو لتغييره. ـ فكيف ينبغي بالتّالي أن أحدّد القاعدة التّي يلعب طبقها؟ حتّى هو نفسه لا يعرفها. ـ بل: ماذا يمكن للعبارة: «القاعدة التّي يلعب طبقها» أن تعني هنا[107]؟

83. ألا يُنير سبيلنا هنا قياس الشبه (Analogie) بين اللّغة واللّعب؟ نستطيع بالتأكيد أن نتصوّر أنّ بعض الأشخاص يتسلّون بالكرة فوق أرض معشّبة بحيث يمكنهم أن يبدأوا ألعاباً مختلفة، من ضمن الألعاب المعروفة، دون أن يكملوها، وبين الحين والحين يرمون الكرة إلى فوق دون هدف؛ يطارد الواحد الآخر بالكرة، ويرمون بها بعضهم بعضاً مزاحاً، إلخ؛ وهنا يمكن لشخص ما أن يقول: لقد لعب هؤلاء الأشخاص الكرة كلّ هذا الوقت وبالتّالي فقد التزموا في كلّ رمية بقواعد محدّدة.

ألا توجد أيضاً حالة حيث نلعب و < نضع القواعد واحدة واحدة كلّما تقدّمنا < [108]ـ وحتّى في الحالات الأخرى حيث نحوّرها ـ ونحن نتقدّم[109]؟

84. قلت في حديثي عن استخدام اللفظة إنّه غير مقيّد بأيّة قاعدة. ولكن كيف ستكون اللّعبة التّي تقيّدها القواعد تماماً؟ لعبة تمنع منها القواعد كلّ لبْس وتسدّ كلّ منافذ الخلل. ـ ألا يمكننا أن نتصوّر قاعدة تتحكّم في تطبيق القواعد؟ ـ وفي لبْس تزيله **هذه** القاعدة وهكذا؟

ولكنْ، هذا لا يعني مع ذلك أنّنا في حالة شكّ إذ بإمكاننا أن

(107) كونك تسير وفق قاعدة لا يضمن أنك تطبق قاعدة معينة. الوعي ضروري، لأنّ كلّ لعبة بمجرد أنها لعبة محكومة بقاعدة، أي بلغة أخرى مهما كانت اللعبة مشوشة، أو غريبة إلخ، فهي مكونة من تلك القواعد الغريبة المشوشة، ولا سبيل إلى الحديث عن لعبة دون قاعدة.

(108) بالإنجليزية في النّص، (Make up the rule as we go along).

(109) بالإنجليزية في النّص، (as we go along).

نتصوّر شكّاً. يمكنني جيّداً أن أتصوّر أنّ شخصاً ما كلّما همّ بفتح باب بيته تملّكه شكّ بأنّ هوّة فُتحت وراء الباب، وأنّه يريد أن يتأكّد من ذلك قبل أن يتخطّى عتبة البيت (ويمكن أن يثبت أنّه على حقّ) ـ ورغم ذلك لا يتملّكني الشكّ نفسه في مثل تلك الحالات.

85. تقوم القاعدة وكأنّها علامة إرشاد (Wegweiser) في الطريق. ـ ألا يبقى أي شكّ حول الطريق الذي يجب أن أسلكه؟ هل يريني الاتجاه الذي سأتّبعه بعد أن أكون قد تجاوزته، إذا كان عليّ أن أواصل في الطريق نفسه أو أن أميل إلى ممرّ زراعي أو أن أقطع الحقول؟ لكن أين كُتب في أيّ اتجاه ينبغي عليّ أن أفهم إشارته؟ هل يجب أن أتّبع اتجاه اليد أو الاتجاه المعاكس (مثلاً)؟ ـ وإذا وضع مكان علامة الإرشاد سلسلة من اللّوحات المكتوبة دون انقطاع أو خطّ متواصل مرسومٌ بالطباشير على الطريق ـ هل سيكون لها تأويلٌ **واحدٌ** لا غير؟ يمكنني القول إذاً، على كلّ حال، إنّه لا يترك مجالاً للشكّ أو بالأحرى: إنّه مرّة يترك طريقاً للشكّ ومرّة يسدّ منافذ الشكّ. بهذا لم تعد القضيّة قضيّة فلسفيّة بل قضيّة تجريبيّة[110].

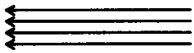
86. لنفترض أنّ لعبة لغويّة من قبيل (الفقرة 2) تلعب بالاستعانة بجدول. بذلك تكون العلامات التّي يعطيها «أ» لـ «ب» علامات مكتوبة. في العمود الأوّل من جدول «ب» نجد العلامات التّي سنستعملها في هذه اللّعبة، وفي العمود الثاني نجد صور أشكال حجر البناء. يعيّن «أ» واحداً من هذه العلامات المكتوبة لـ «ب»؛ فيبحث «ب» في الجدول، وينظر إلى الصّورة التّي تقابله، إلخ. يمثّل الجدول إذاً القاعدة التّي يلتزم بها «ب» لتنفيذ أوامر «أ». ـ يتعلّم المرء كيف يبحث عن الصّورة المناسبة بعد ترويضه، ويتمثّل جزء من هذا

---

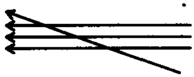
(110) لكن هذا يعني في ما يتعلّق بالقاعدة أنّها ليست ملزمة كما يمكن أن يعتقد المرء، بل هي تترك مجالاً لتجاوزها.

الترويض (Abrichtung) مثلاً في أنّ التلميذ يتعلّم كيف ينقل إصبعه أفقيّاً من اليمين إلى اليسار. وبهذا يتعلّم أيضاً كيف يسطّر، إن صحّ القول، سلسلة من الأسطر الأفقيّة.

افترض الآن أنّنا أدخلنا طرقاً مختلفة لقراءة الجدول؛ مرّة مثلما رأينا آنفاً، بحسب الرسم:



ومرّة ثانية بحسب هذا الرسم(111):



أو بطرق أخرى. ـ إنّ مثل هذا البيان يضاف إلى الجدول باعتباره قاعدة تضبط كيفيّة استعمالها.

ألا يمكننا تصوّر قواعد أخرى لتفسير **تلك**؟ ومن جهة أخرى، هل كان الجدول الأوّل دون الرّسم البياني للأسهم ناقصاً؟ وهل إنّ الجداول الأخرى أيضاً دون رسومها البيانيّة ناقصة؟

87. اِفترض أنّي أقدّم هذا التفسير: «أفهم من لفظة < موسى > ذاك الرّجل (إن كان قد وجد فعلاً) الذي قاد بني إسرائيل خارج مصر، مهما كان اسمه وقتها ومهما فعل أو لم يفعل من أشياء أخرى». ـ لكنّ شكوكاً، تشبه تلك التّي تتعلّق بالاسم «موسى» (ماذا تسمّي «مصر»، من هم «بنو إسرائيل»؟ إلخ)، يمكن أن تقوم حول كلمات هذا التفسير. ولن نُنهي أمر هذه الأسئلة حتّى ولو انتهينا إلى ألفاظ مثل «أحمر»، «داكن»، «عذب». ـ «لكن كيف يمكن لهذا التفسير أن يعينني على الفهم إذا لم يكن التفسيرَ الأخيرَ؟ إذاً فالتفسير لا ينتهي أبداً؛ لم أفهم بعد ولن أفهم ربّما أبداً ما يعنيه!» ـ كما لو كان التفسير معلّقاً في

(111) يمثّل ل. ف. هذا الرسم ويحلّله بأكثر تفاصيل في: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 20.

الهواء إذا لم يسنده تفسير آخر. في المقابل، يمكن أن يرتكز تفسير على تفسير آخر كان قد تمَّ تقديمه لكن لا أحد منهما في حاجة إلى الآخر إلاّ إذا كنّا **نحن** بحاجة إليه لتجنّب سوء الفهم. يمكن القول: التفسير يصلح لإزالة سوء الفهم أو تجنّبه ـ أي سوء فهم كان يمكن أن يحدث في غياب التفسير، ولن أستطيع أن أتمثّل كلَّ سوء فهم.

يمكن بسهولة أن تبدو الأمور وكأنّ كلّ شيء **يشير** فقط إلى وجود فجوة في الأسس؛ بحيث إنّ تفسيراً ثابتاً يكون ممكنا فقط عندما نشكّ في كلّ ما يمكن أن **يكون** محلّ شكّ، ثمّ نزيل بعدها كلّ هذه الشكوك.

علامات الإرشاد تصلح جيّداً هنا إذا كانت تؤدّي وظيفتها، في ظروف طبيعيّة.

88. إذا قلت لأحد: «قف تقريباً هنا» ـ ألا يمكن لهذا التفسير أن يقوم بوظيفته على أحسن وجه؟

أليس من الممكن أيضاً أن يفشل كل تفسير آخر؟

«لكن أليس هذا التفسير غير دقيق؟» ـ هو كذلك فعلاً، فلماذا لا نسمّيه إذاً «غير دقيق»؟ ـ لكن لنفهم فقط ماذا نعني بـ «غير دقيق»! إذ إنّه لا يعني «غير قابل للاستعمال»، فلنفكّر قليلاً في ما يمكن أن نسمّيه تفسيراً «دقيقاً» مقابل مثل هذا التفسير. هل سيكون مثلاً رسم سطر بالطباشير لتحديد مجال ما؟ لكنّنا سنصطدم هنا بأنّ للخط عرضاً. على هذا النّحو، سيكون الفاصل بين لون وآخر أكثر دقّة. ولكن ألهذه الدقّة وظيفة هنا؟ ألا تكون دون جدوى، والحال أنّنا لم نحدّد بعدُ ما سنعتبره تجاوزاً لهذه الحدود الدقيقة؟ كيف ذلك، وبأيّ أدوات يمكن تحديده، وأشياء أخرى من هذا القبيل.

نحن نفهم ما معنى: أن تضبط وقت ساعة يدويّة أو أن تعدّلها كي تتبيِّن الوقت بدقّة، لكن إذا سُئلنا: هل هذه الدقّة دقّةٌ مثاليّة، أو كيف يمكنها أن تقترب منها؟ ـ يمكننا بالطبع أن نتحدّث عن قياس

الزمن الذي يحتكم إلى دقّة مختلفة، ويمكننا القول إنّها أكثر دقّة من قياس الزمن الذي نجده في السّاعة اليدويّة، حيث يتكوّن للألفاظ «تعديل السّاعة على الوقت المضبوط» معنى مختلف حتّى وإن كان متقارباً وستمثّل < قراءة الوقت > عملاً آخر، إلخ. والآن، إن قلت لشخص ما: «يجب عليك أن تكون أكثر دقّة في موعد الغداء، أنت تعرف أنّنا نجلس إلى المائدة على السّاعة الواحدة بالضبط» ـ ألا نتحدّث هنا فعلاً عن **الدقة**؟ لأنّه بالإمكان القول: «فكّر في تدقيق الوقت كما يقع في المخابر أو في المراصد الفلكيّة؛ **هناك** ترى ماذا تعني لفظة < دقّة >».

تعبّر لفظة «غير دقيق» عن لوم بينما تعبّر لفظة «دقيق» عن ثناء. وهذا يعني أنّ ما هو دقيق لا يبلغ غايته بطريقة مثاليّة مثلما يبلغها من هو أكثر دقّة. وبالتّالي فالمهمّ هنا هو ماذا نسمّي «هدفاً». هل أنّني غير دقيق إن أنا أعطيت المسافة بيننا وبين الشمس بمتر زائد أو متر ناقص، أو أنّني لم أعط للنّجار عرض الطاولة بالجزء من الألف من المتر (0,001 م)؟

لم يضبَط مسبقاً **أيّ** مثل أعلى للدقّة ولا نعرف كيف يجب أن نعتبر الدقّة المثاليّة إلاّ أن تكون قد حدّدت بنفسك ما يجب أن نسمّيه كذلك. ولكن سيكون من العسير تقديم تعريف من هذا القبيل، تعريفاً يمكن أن يرضيك.

89. أوصلتنا كلّ هذه التأمّلات إلى هذا السّؤال(112): في أيّ معنى

---

(112) هناك جدل بين المهتمّين بفلسفة ل. ف. حول اعتبار الفلسفة موضوع الفقرات 89 ـ 133. فمنهم من يرى ذلك ومنهم من ينكره تماماً مثل فون سافينيي (von Savigny). للمزيد من التفاصيل، انظر: David Stern, «Comment lire les *Recherches philosophiques*», in *Philosophie*, no. 86 (2005).

لكنّ من يطرح هذا الطرح يرتكب خطأ فادحاً بحسب رأينا لأنّ كلّ الكتاب موضوعه الفلسفة من جهة، ومن جهة أخرى لأنّه يفترض أنّ كتاب ل. ف. ليس في الفلسفة بل في نظريّة الفلسفة أو ميتافيزيقا الفلسفة.

يمكن اعتبار المنطق شيئاً متسامياً؟

بما أنّه يبدو بالفعل أنّ ثمّة عمقاً خاصّاً ـ مدلولاً عامّاً [allgemeine Bedeutung] ـ يعود فيه الفضل للمنطق، فهو على ما يبدو أساس كلّ العلوم. ـ لأنّ المبحث المنطقي(113) يستكشف جوهر كلّ الأشياء ولا يهتمّ بما يحدث من كذا وكذا من الأمور إن لم تكن من أصول الأشياء. ـ وهو لم يظهر بسبب اهتمام ما بالأحداث الطبيعيّة ولا من حاجتنا لإدراك العلاقات السببيّة، بل من السّعي لفهم أساس كلّ ما هو تجريبي أو جوهره(114). ولكنّ هذا لا يعني أنّنا، سعياً وراء هذا الهدف، سنقصّ أثر أشياء جديدة نكتشفها: إذ من أساس مبحثنا أنّنا لا نريد أن نتعلّم منه شيئاً **جديداً**. نحن نريد أن **نفهم** شيئاً يظهر بكلّ وضوح أمام أعيننا، **فذاك** هو بالذات ما يبدو بطريقة من الطرق أنّنا لا نفهمه.

يقول أوغسطينس في **اعترافاته** (XI ،14): «ما هو الزّمن إذاً؟ إذا لم يسألني أحد عنه فإنّي أعرفه، لكن كلّما أردت تفسيره لمن يسألني عنه، لم أعرفه»(115). وهذا ممّا لا يمكن قوله في مسألة تطرح في العلوم الطبيعيّة (ما هو الثّقل النوعي للهيدروجين؟ مثلاً). إنّ الشيء الذي نعرفه عندما لا يسألنا عنه أحد ثمّ تغيب معرفته عندما نُسأل عنه، هو

---

(113) انطلاقاً من الفقرة 89 وحتّى 133 يهتمّ ل. ف. بموضوع المنطق وتحليل الظواهر وعلاقة اللغة بالتفكير والقضيّة.

(114) يستحسن أن نقرأ الفقرة إلى هنا باعتبارها عرضاً لما كان طرحه ل. ف. في *Tractatus*. وما يلي ذلك هو عرضٌ للبرنامج العملي الذي يسطّره لكتابه *Phil. Unt.*.

(115) باللاتينية في النّص: quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti velim, nescio.

يقول بنثام إنّ ما أصبح يستوجب على الفيلسوف التفكير به، منذ كانط (Kant)، هو الزمان؛ ثمّ، من بعد كانط، هيغل (Hegel)، وبرغسن (Bergson) وهيدغير (Heidegger)، بالتوازي مع إقصاء ترابطيّ للمكان الذي يبدو من باب الإدراكي والتحليلي والمفهومي والميّت المتحجّر والجامد. انظر: J. Bentham, *Le Panoptique* (Paris: Belfond, 1977).

بالذات ذاك الشيء الذي يجب أن **نستحضره** في أذهاننا (وهو بالطبع شيء يصعب، لسبب أو لآخر، استحضاره في أذهاننا)[116].

90. وكأنّه علينا أن **ننفذ** إلى الظواهر (Erscheinungen): بيد أنّ مبحثنا لا يستهدف **الظّواهر**، بل إن صحّ القول، < **إمكانيّات** > الظّواهر. نحن نستحضر في أذهاننا **صيغ الأقوال** التّي ننطق بها حول الظّواهر. لذلك فإنّ أوغسطينس يستحضر في ذهنه أقوالا مختلفة تدور حول ديمومة الأحداث، ماضيها وحاضرها ومستقبلها (بالطبع ليست هذه الأقوال **فلسفة** حول الزّمن الماضي والحاضر والمستقبل).

مبحثنا إذاً مبحث نحويّ. وهذا المبحث يلقي الضوء على مشكلنا بإزالته سوء الفهم، ومن بينها ما يهمّ استعمال الألفاظ: وهي ناتجة، من بين أشياء أخرى، من بعض الشبه بين أشكال العبارات في مواضع مختلفة من لغتنا. ـ ويمكن إزالة البعض من سوء الفهم هذا بفضل استبدال شكل عبارة بأخرى؛ ويمكن أن نسمّي هذه العمليّة «تحليلاً»[117] لأشكال العبارات؛ لأنّ هذا الإجراء يشبه أحياناً نوعاً من التفكيك.

91. لكن، الآن، من الممكن أن يبدو الأمر كما لو أنّ هناك شيئاً ما كأنّه تحليل نهائي لأشكالنا اللّغويّة؛ **شكلٌ** مفكّك تماماً للعبارة، أي أنّ أشكال العبارات التّي نستعملها ستبقى في الأساس غير محلّلة؛ وستحوي أشياء كامنة كان يفترض إخراجها إلى النّور. عندما نكون قد فعلنا هذا، ستتّضح العبارة تماماً وتكون مهمّتنا قد أنجزت.

(116) مع ذلك يقول في *The Blue Book* بأنّنا نستعمل قواعد اللغة في اللعبة اللغويّة وكأنّنا نستعملها في الحساب. لذلك فإذا سئلنا أن نعيّن هذه القواعد كنّا عاجزين عن ذلك. فنحن عاجزون كما يقول عن وضع المفاهيم التّي نستعملها في حدودها.

(117) لم يعد التحليل إذاً مرتبطاً كما في *Tractatus* بإقامة الشكل المنطقي بل بتوضيح كامل نحو القضيّة. يقول: «تامّ هو التحليل المنطقي للقضيّة حيث يكون نحوها واضحاً تماماً» انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 1, para. 1.

ويمكن أن نعبّر عن ذلك أيضاً بالقول: نحن نزيل سوء الفهم فنجعل عباراتنا أكثر دقّة: لكنّنا نبدو الآن وكأنّنا نميل إلى حالة معيّنة تتمثّل في الدقّة التّامة؛ وكأنّما هي الغاية الحقيقيّة لمبحثنا.

92. ونعتبر ذلك أيضاً في شكل سؤال موضوعه **جوهر** كلّ من اللّغة والقضيّة والتفكير. وحتّى إن كنّا بالفعل نسعى في بحوثنا لفهم جوهر اللّغة ـ وظيفتها وهيكلها ـ فليس إلى **هذا** يرمي السّؤال، إذ لا يرى في الجوهر شيئاً ظاهراً للعيان، شيئاً يجعله تنظيمه قابلا لـ «**نظرة شموليّة**»، بل هو شيء كامن **تحت** السّطح. شيء موجود في الباطن، لا يمكن أن نراه إلاّ إذا نفذنا إلى الشيء، وهو ما ينبغي على التحليل أن يخرجه إلى النّور.

< **الجوهر محجوب عن أعيننا** > : هذا هو الشّكل الذي يتبنّاه مشكلنا. نحن نسأل: «**ما هي اللّغة؟**» «**ما هي القضيّة؟**» وعلينا أن نقدّم لهذه الأسئلة جواباً يغني عن طرح السّؤال لاحقاً، وبصرف النّظر عن كلّ تجربة مستقبليّة.

93. يمكن لقائل أن يقول: «القضيّة، ذاك الشيء الأكثر ابتذالاً في الكون» ويقول الآخر: «القضيّة، ذاك الشيء الشديد الغرابة»[118] ـ ولا يمكن لهذا الأخير أن يبصر ببساطة كيف تعمل القضايا في الحقيقة، لأنّ الأشكال التّي نستعملها في صيغ التعبير عن القضايا والتفكير تقف عقبة في طريقه.

لماذا نقول إنّ القضيّة شيء عجيب؟ للأهميّة الكبرى التّي تستحقّها من ناحية (وهذا صحيح)، ومن ناحية أخرى، فإنّ هذه الأمور وسوء

---

(118) نفس السؤال تقريباً ومعه تحليل معمّق يمكن أن نقرأه في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 105.

لكن يستبدل فيه ل. ف. «القضية» بـ «التفكير». وهو ما يناسب تماماً هنا: «التفكير، ذلك الشيء الغريب!»، انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 428.

إدراكنا منطق اللّغة يوهمنا بأنّ القضايا ينبغي أن تنتج شيئاً خارقاً، لا مثيل له. ـ فيجعلنا **سوء الفهم** نتوهّم بأنّ القضايا **تأتي** أمراً عجباً.

94. < القضيّة، شيء عجيب! > نرى هنا بذور تسامي كلّ تمثّلنا للمنطق. أي ميلنا إلى افتراض وسيط خالص بين **علامة** القضيّة (Satz*zeichen*) والأحداث. أو ميلنا كذلك إلى تخليص تلك العلامات نفسها أو إجلالها. ـ لأنّ أشكال عباراتنا تمنعنا بطريقة أو بأخرى من أن نرى عدم وجود أيّ شيء خارق، وذلك يحصل لأنّها تدفعنا إلى الجري وراء السّراب والأوهام.

95. «لا بدّ أن يكون التفكير فريداً من نوعه»[119]. عندما نقول أو **نقصد** (*meinen*) أنّ الأمر كذا وكذا، فإنّنا لا نتوقّف في مكان ما قبل الحدث الذي نقصده: لكنّنا نريد أن نقول فعلاً إنّ **هذا وذاك** هما ـ بطريقة **كذا وكذا**. ـ لكن، يمكن أن نعبّر عن هذه المفارقة (مع أنّ لها شكل بديهة) بهذه الطريقة: يمكن **التّفكير** بغير الموجود.

96. تتولّد توهّمات مميّزة من جهات مختلفة وتنضمّ إلى تلك التّي نحن بصدد الحديث عنها. ويبدو لنا التفكير وتبدو لنا اللّغة الآن وكأنّها التّرابط (Korrelat) الوحيد، والصّورة الفريدة للعالم. وتقع هذه المفاهيم: القضيّة واللّغة والتفكير والكون، في ترتيب تسلسلي الواحد تلو الآخر، كلّ منها يعادل الآخر (لكن لأيّ غرض يمكن استعمال هذه الألفاظ؟ تنقصنا اللّعبة اللّغويّة التّي تستعمل فيها).

97. تحيط بالتّفكير هالة. ـ جوهره، أي المنطق، يمثّل راتوباً هو، على وجه التحديد، النّظام القبْلي للكون: أيّ راتوب **الإمكانيّات** (*Möglichkeiten*) التّي ينبغي أن تكون مشتركة بين الكون والتّفكير. ولكن يبدو أنّ الراتوب لا بدّ أن يكون بسيطاً **أقصى البساطة**، فهو **سابق** لكلّ تجربة؛ وينبغي أن يتخلّل كامل التجربة: وينبغي ألا تعكّره

---

(119) انظر: المصدران نفسهما.

التجربة أو الشكّ. ـ يجب أن يكون في صفاء البلّور، لكن ينبغي أن لا يكون هذا البلّور تجريداً، بل شيئاً مجسّماً، بل الأكثر تجسيماً حتّى، وكأنّه الشّيء الأكثر **صلابة**[120].

نحن نتوهّم أنّ ما كان مميّزاً عميقاً وجوهرياً في مبحثنا يكمن في سعيه إلى إدراك جوهر اللّغة، أي الرّاتوب الذي يوجد بين مفاهيم القضيّة واللّفظة والاستنتاج والحقيقة والتجربة، إلخ. هذا النّظام الترتيبي هو راتوب **فوقي** (*Über* - Ordnung) من بين المفاهيم **الفوقيّة** - *Über*) Begriffen)[121]، إن صحّ التعبير. بينما، في الحقيقة، إذا كان لألفاظ مثل «لغة» و«تجربة» و«كون» استعمال فلا بدّ أن يكون في تواضع استعمال الألفاظ مثل «طاولة» و«مصباح» و«باب».

98. يبدو واضحاً من جهة، أنّ كلّ جملة من لغتنا < مرتّبة كما هي > ، أي أنّنا لا **نصبو** إلى غاية مُثْلى: كما لو أنّه ليس لجملنا العاديّة المبهمة معنى صحيح تمام الصحّة، وأنّه يتوجّب علينا وضع لغة مثاليّة. ـ ومن جهة أخرى، يبدو واضحاً أنّه حيث يوجد معنى ينبغي أن يوجد نظام ترتيب مثالي. ـ يجب أن يكون الترتيب المثالي حاضراً إذاً في أكثر الجمل إبهاماً.

---

(120) [Log. Phil. Abh. Nº 5.5563]. انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 5.5563.

حيث يقول: «في الحقيقة، كلّ قضايا لغتنا اليومية، في حالتها تلك، مرتبة ترتيباً منطقياً مثاليّاً».

(121) ما يعتبره ل. ف. «فوقي» (über...-) يجب أن يؤخذ على أنّه «ماراء-الشيء» (meta-x)، أي أنّه لا يهم الأشياء بل يهمّ نظام الأشياء. ولعلّه نقد لنظريّة «الأنماط المنطقية» (Theory of Logical Types) لراسل (Russell) التي تتطلب وجود عامل (Operator) ينتمي إلى صنف منطقي فوقي ولا يمكنه أن ينتمي إلى صنف القيم الممكنة نفسها (Argument). ولكن، إذا قارنّا بما يقوله من أنّ «النحو هو «نظريّة الأنماط المنطقيّة» (بالإنجليزية في النصّ «Theory of Logical Types»)» في *Phil. Bem.* (الفقرة 7)، فهل نفهم من ذلك أنّ النحو راتوب فوقي؟ هذه القراءة مضللة لأنّه لا يرى إمكانيّة لتجاوز اللغة باللغة أو لما يمكن اعتباره ماوراء لغوي ينظر في آليات اللغة.

99. يمكن بالطبع أن يَترُك معنى الجملة ـ إن صحّ القول ـ كذا أو كذا موضع استفهام (offen)، لكن ينبغي أن يكون للقضيّة **معنى محدّدٌ**. بعبارة أخرى، إنّ المعنى غير المحدّد **لا** يكون معنى **بالمرّة**. ـ كأنّك قلت: إنّ حدوداً غير واضحة المعالم ليست حدوداً بالمرّة. هنا يمكن للمرء أن يفكّر بالطريقة نفسها: إذا قلتُ «لقد أحكمت سجن الرّجل في الغرفة، ولم يبق إلاّ باب **واحد** مفتوح» ـ فإنّي لم أسجنه بالمرّة. لم يكن مسجوناً إلاّ في الظّاهر. يمكن أن يقال هنا: «إذاً فأنت لم تفعل شيئاً». إنّ سوراً فيه فتحة يساوي فعلاً **عدم** وجود سور **بالمرّة**. ـ لكن هل هذا صحيح؟

100. «إذا كان **في قواعد** اللّعبة بعض الغموض» ـ فهل **إنّها** ليست لعبة إذاً؟ ـ «نعم، قد تسمّيها لعبة، لكنّها على كلّ حال ليست اللّعبة المثاليّة». أي إنّها في هذه الحالة لعبة غير خالصة. أمّا أنا فلا تهمّني الآن إلاّ الألعاب غير الخالصة. ـ أريد أن أقول إنّنا نسيء فهم دور النّموذج المثالي في طريقة تعبيرنا، بمعنى أنّه من المحتمل أن نسمّيها لعبة نحن أيضاً، غير أنّ النّموذج المثالي يضلّلنا إلى درجة لا نرى فيها بوضوح الاستخدام الحقيقي للفظة «لعب».

101. نريد أن نقول إنّه لا مكان للغموض في المنطق. نحن نحيا بفكرة: إنّ المثاليّ (das Ideal) <**ينبغي**> أن يوجد في الواقع، بينما نحن لا نفهم حتّى الآن **كيف** سيوجد في الواقع ولا نفهم جوهر «ينبغي» هذه. نحن نعتقد أنّه يكمُن بالضرورة في الواقع لأنّنا نعتقد أنّنا نراه فيه.

102. تبدو لنا القواعد الصّارمة الواضحة للبنية المنطقيّة للقضايا وكأنّها كامنة في خلفيّة وسيط الفهم (Medium des Verstehens)، وأنّي أراها بعد (حتّى إن كان من خلال الوسيط): بما أنّي أفهم العلامة وأعني شيئاً ما[122].

---

(122) هذا القول نوع من الاستشهاد يعود به إلى ما قاله في *Tractatus* لنقاشه.

103. إنّ المثاليّ ثابت في أذهاننا لا يمكن زعزعته. لا يمكنك الخروج منه ويتوجّب عليك دائماً الرّجوع إليه. ليس له خارج، لأنّ في الخارج ليس هناك هواء للتنفّس. ما هو مصدر ذلك؟ إنّنا نضع الفكرة مثل النّظارات فوق أنوفنا، أمام أعيننا، وما نراه لا نراه إلاّ من خلالها. ولا يمرّ بذهننا أبداً أن نخلعها.

104. نحن نخبر عن الشيء بما نجده في طريقة عرضنا (Darstellungsweise) له. ونستبدل إمكانيّة التشبيه التّي تبهرنا، بإدراكنا وضعاً عاماً جدّاً من أوضاع الأشياء (Sachlage).

105. عندما نعتقد أنّنا سنجد بالضرورة هذا الانتظام المثالي في اللّغة التّي نستعملها فعلاً، فإنّنا نشعر بعدم الرّضى ممّا نسمّيه في الحياة اليوميّة «قضيّة» أو «لفظة» أو «علامة».

يفترض في القضيّة واللّفظة اللتين يتعامل بهما المنطق أن تكونا شيئين خالصين ومحدّدين بكلّ وضوح.

وترانا نعصر أذهاننا لمعرفة جوهر العلامة **الحقيقي**. ـ ألا يكون تقريباً **تمثّلنا** للعلامة أو التمثّل في اللّحظة الحاضرة؟

106. من الصّعب هنا أن نمدّ أعناقنا لنرى إن كان يجب علينا أن نلازم مواضيع تفكيرنا اليومي، لا أن نشدّ الطريق الخطأ، حيث نظنّ أنّه من واجبنا أن نصف أدقّ الدقائق التّي لا يمكننا على كلّ حال وصفها بما يتوفّر لدينا من وسائل، فنبدو وكأنّنا نسعى إلى إصلاح شبكة عنكبوت ممزّقة مستعينين بأصابعنا فقط.

107. كلّما كان تفحصنا للّغة اليوميّة أدقّ، كان الصّراع بينها وبين النتيجة المرتقبة أقوى، (بالطبع، لم يكن الصّفاء البلّوري للمنطق بالنسبة إليّ **نتيجة** أو **حاصلاً** بل كان ضرورة ومطلباً). فيصبح الصّراع غير محتمل ويُهدّد المطلب بأن يتحوّل إلى كلام فارغ. ـ لقد سلكنا طريقاً جليديّة منزلقة حيث لا وجود فيها لأيّ احتكاك، لذلك فإنّ الظروف

مثاليّة شيئاً ما، لكنّ هذا بالذات هو الذي يجعلنا غير قادرين على المشي. وبما أنّنا نريد أن نمشي، فنحن بحاجة إلى **الاحتكاك**. لنعُد إلى الأرض الخشنة الفظّة!

108. لنعترف أنّ ما نسمّيه «قضيّة» وما نسمّيه «لغة»، ليست الوحدات الشكليّة التّي كنت أتصوّرها وإنّما عائلة أشكال متصاهرة الواحدة مع الأخرى أو تكاد تنتسب الواحدة إلى الأخرى بدرجات مختلفة. ولكن ماذا عن المنطق الآن؟ هنا يبدو وكأنّ صرامته[123] قد تفكّكت. ـ لكن ألا يذهب كلّه أدراج الرّياح في هذه الحالة؟ ـ كيف يمكن بالفعل أن يَفقد المنطق صرامته؟ لن يكون ذلك بالطبع بالتخفيض من درجة صرامته. ـ إن **الحكم المسبق** حول صفائه البلّوريّ لا يمكن إزاحته إلاّ إذا حوّلنا نظرتنا وأدرنا وجهنا سمتاً مختلفاً تماماً (يمكن أن يقال: ينبغي تغيير نظرتنا، لكن ينبغي أن تدور دائماً حول المحور الذي نحتاجه حقّاً).

لا تتحدّث فلسفة المنطق عن القضايا والألفاظ في معنى يختلف عن ذلك الذي نتحدّث به عنها في الحياة اليوميّة عندما نقول مثلاً: «هنا كُتبت جملة بالصينيّة» أو «لا، إنّها تبدو علامات مكتوبة، لكنّها في الحقيقة ليست إلاّ زخرفة، إلخ».

نحن نتحدّث عن الظّاهرة اللّغويّة المكانيّة والزّمانيّة وليس عن لاشيء (Unding) خارج المكان والزمان. [**هامش**: إلاّ أنّه بالإمكان أن يهتمّ المرء بظاهرة ما بطرق مختلفة] لكنّنا نتكلّم عنها وكأنّنا نتكلّم عن قطع شطرنج، عندما نعينّ قواعد اللّعبة، وليس عندما نصف سماتها الفيزيائيّة.

يشبه السّؤال: «ما اللّفظ، في الحقيقة؟» هذا السؤال: «ما قطعة الشطرنج؟».

(123) يتحدّث ل. ف. عن صرامة المنطق في الفقرة 437 من هذا الكتاب.

[فراداي: **التّاريخ الكيميائي للشمعة**: «الماء عنصر أوَلي، لا يتغيّر أبداً»[124]].

109. كانت ملاحظتنا، في وجوب ألا تكون نظرتنا نظرة علميّة، قولاً صائباً، فنحن لا تهمّنا التجربة <أن يكون بإمكاننا التفكير في كذا أو كذا، خلافاً لحكمنا المسبق> مهما كان معنى ذلك (الاعتبار الهوائي للتّفكير). وليس من المفروض علينا أن نؤسّس لأيّة نظريّة. لا مكان للافتراضات في نظرتنا للأمور. ينبغي إزاحة كلّ **تفسير** وإعطاء مكان للوصف فقط، فيتلقّى هذا الوصف النّور، أي غايته، من المشاكل الفلسفيّة. وهذه الأخيرة ليست بالطبع مشاكل تجريبيّة بل مشاكل تفضّ اعتماداً على نفاذنا إلى طريقة اشتغال اللّغة، بغرض التعرّف عليها: **مقابل** ميلنا الجارف إلى سوء فهمها. ولا تحلّ المشاكل بإيجاد تجارب جديدة، بل بتنظيم ما وقعت ملاحظته منذ زمن. الفلسفة هي مقاومة فتنة تفكيرنا بواسطة لغتنا.

110. «اللّغة (أو الفكر) شيء فريد من نوعه» ـ هذا الاعتقاد خرافة[125] (وليس خطأ!) نشأت بدورها من التّوهّمات النحويّة.

والآن نعاود الوقوع في التفخيم الدرامي (Pathos) لهذه التّوهّمات، أي لهذه المشاكل.

111. تمتاز المشاكل التّي تنشأ من خطأ في تأويل أشكالنا اللّغويّة بسِمة **العمق**. إنّها مترعة بالحيرة (Beunruhigung)؛ وجذورها متأصّلة فينا تماماً مثل أشكال لغتنا، ومعناها ضخم في ضخامة لغتنا. ـ

(124) بالإنجليزية في النصّ: Water is one individual thing it never changes.
انظر: Michael Faraday, *The Chemical History of a Candle* (London: William Gookes, 1908).

(125) يستعمل ل. ف. لفظة «Aberglaube» وقد ترجمناها بـ «خرافة» لأنّها تتماشى مع ما يقوله في الفقرتين 221 و556 من هذا الكتاب حيث يتحدّث عن اختلاق الأساطير.

لنتساءل: لماذا نشعر بأنّ النكتة (Witz) النحوية **عميقة**؟ (بالفعل، هذا هو العمق الفلسفي).

112. إنّ تشبيهها تستوعبه (aufnehmen) أشكال لغتنا، يُحدث خطأً؛ فيوقع بنا في الحيرة. نقول في أنفسنا: «لكنّ الأمور ليست **على هذا النحو**!»، «لكنّها لا بدّ أن **تكون كذلك**!».

113. «الأمور رغم ذلك كذلك!» لم أبرح أقولها لنفسي وأكرّرها. لديّ إحساس بأنّه يجب عليّ أن أدرك جوهر الشيء، إذا تمكنّت من تثبيت نظري **بكلّ حدّته** على هذا الواقع (Faktum) وأن أجعل منها بؤرة نظري.

114. (**مصنّف منطقي فلسفي**، 5.4): «يكون الشّكل العام للقضية: إنّ الأمر كذا وكذا». ـ هذا هو نوع القضايا الذي نقوله لأنفسنا ونعيده مرّات لا تحصى. نحن نحسب أنّنا نقتفي خطى الطبيعة، لكنّنا في الحقيقة نحاذي الخطّ المحيط بالشكل الذي نراها من خلاله.

115. هناك **صورة** تشدّنا شدّاً. ولم نكن قادرين على التخلّص منها لأنّها كائنة في صلب لغتنا، وهي تكرّرها دون هوادة.

116. عندما يستعمل الفلاسفة لفظة ما ـ «معرفة»، «وجود»، «شيء»، «أنا»، «قضيّة»، «اسم»، ويسعون جاهدين إلى إدراك **جوهر** الشيء، علينا أن نتساءل دائماً: هل إنّ هذه اللفظة تستعمل فعلاً بهذه الطريقة العاديّة في اللّغة، حيث موطنها؟

نحن نحوّل الألفاظ من استعمالها الماورائي[126] إلى استعمالها اليومي.

---

(126) يقول ل. ف.: «ينبغي اكتشاف كلّ ما هو ماورائي، التناغم بين الفكر والواقع، في نحو اللّغة». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 55.

هل يعيب على فلسفة «الماورائيّات» تزييف اللغة ويجعل من أهداف الفلسفة إعادة الدلالة الأصليّة للألفاظ قبل أن ينحرف بها التفكير الماورائي؟

117. قال لي أحدهم: «أنت تفهم حقاً هذه العبارة؟ حسناً، أنا أيضاً أستعملها بمدلولها الذي تعرفه» ـ وكأنّ المدلول هالة تحملها اللفظة معها وتحتفظ بها في استعمالاتها المختلفة.

إذا قال أحدهم مثلاً إنّ القضيّة «إنّ هذا [موجود] هنا»(127) (مشيراً إلى شيء ما) لها بالنسبة إليه معنى، كان بإمكاني أن أسأله في أيّ الظروف المخصوصة يمكن فعلاً استعمالها؛ إذ في هذه الظروف يكون للقضيّة معنى(128).

118. من أين يستقي مبحثنا أهميّته، في حال يبدو فيها وكأنّه يحطّم كلّ ما هو مهمّ، أي كلّ ما هو عظيم وذو شأن؟ (فيبدو وكأنّه يحطّم كلّ المباني ولا يخلّف وراءه إلاّ ركاما وأنقاضاً من الحجارة). ولكنّ ما نحطّمه ليس إلاّ قصوراً من ورق فنصلح بذلك الأرض التّي تقوم عليها أسس اللّغة(129).

119. يتمثّل حاصل الفلسفة في اكتشاف بعض

---

(127) قارن مع الفقرة 514 من هذا الكتاب حيث نقرأ «أنا [موجود] هنا».

(128) إذا كان للّفظة مدلول (وكذلك للعبارة) فليس للقضيّة معنى إلاّ في سياق استعمالها. إنّ ما سبق يناسب تماماً النظريّة التداوليّة في اللغة كما أسّس لها مورّس (Ch. Morris) ومن بعده أوستين (Austin) وسيرل (Searle)، حيث يبقى المستوى الدلالي في الألفاظ ويحمل المستوى التداولي المعنى متضمّنا المستوى الدلالي. ولا يكمن الفرق في التعبير بين ل. ف. وهؤلاء إلاّ في أنّه لا يعتبر جملاً ما لم يقع التلفظ به في سياق مخصوص بقصد معيّن. لكنّنا نرى هنا أيضاً أنّ ل. ف. يناقض النظريّة السيميائيّة السوسيريّة، لأنّ دي سوسير يعتبر بالفعل أنّ للفظ «هالة من الدلالة» ترافقه ويتمثّل مفعول السياق في إضافة مدلولات جديدة، أي أنّ اللفظ لا يكتسب دلالته من السياق بل يحتوي على نواة ثابتة يمكن للسياق أن يتصرّف فيها. على هذا الفرق في الرؤية تقوم السيميائيّة الاندماجيّة (حيث نرى توافقاً بينها وبين ما يقوله ل. ف. لعلّه من باب التماعات فيلسوفنا، لأنّه في غير ذلك يتبع نظريّة ماوثنر (Mauthner) التي توافق سيميائية دي سوسير) التّي تعتبر أنّ اللفظ لا يكتسب دلالته إلاّ من استعماله.

(129) هنا يردّ ل. ف. مسبقاً بطريقته اعتراض من يرى أنّ فلسفته هدّامة.

السّخافات (Unsinns)[130] البسيطة والتورّمات التّي أصابت الفكر من جرّاء اصطدام رأسه بحدود اللّغة[131]. هذه التورّمات هي التّي تجعلنا ندرك قيمة الاكتشاف.

120. عندما أتحدّث عن اللّغة (لفظة، قضيّة، إلخ)، لا بدّ أن أتحدّث عن اللّغة اليوميّة، فهل هذه اللّغة فظّة، ماديّة، إلى درجة أنّها لا تسمح بالحديث عمّا نريده؟ **لكن كيف سنصنع لغة أخرى**[132]؟ أليس من الغرابة أن نتمكّن، رغم ذلك، من فعل أيّ شيء!

أن أكون مجبراً، في تفسيراتي حول اللّغة، على استخدام كامل اللّغة (وليس لغة تحضيريّة أو وقتيّة) يبرهن لي أنّني لا أستطيع أن أقدّم في ما يخصّ اللّغة، إلاّ أشياء خارجة عنها.

لكن كيف يمكن لهذه التفسيرات أن ترضينا إذاً؟ ـ حسناً! لكنّ أسئلتك نفسها قد صيغت في هذه اللّغة؛ وكان من الضروري أن يعبّر عنها في هذه اللّغة، إن كان هنالك ما يُسأل عنه بعد!

وحيرتك ليست إلاّ سوء فهم.

تحيل أسئلتك على الألفاظ؛ لذلك فإنّه عليّ أن أتحدّث عن الألفاظ.

يقول بعضهم: المهمّ ليس اللّفظة وإنّما مدلولها؛ ويعتقد بذلك أنّ المدلول شيء من صنف اللّفظة نفسه، حتّى وإن كان مختلفاً عنها. اللّفظة

(130) هكذا ترجمنا هنا «Unsinns» بـ «سخافات» وليس بـ «لامعنى» كما أثبتنا ذلك في مقدّمتنا.

(131) تعيدنا هذه العبارة الساخرة إلى مقدمة فتغنشتاين لكتابه *Tractatus* حيث يحدد هدف الفلسفة بضبط الحد الفاصل بين المعنى واللامعنى، بين ما يمكن للغة أن تضطلع به وما لا يمكنها قوله. هذه حجة أخرى نضيفها إلى مثيلاتها للتدليل على خط التواصل الذي يربط بين اهتمامات *Tractatus* و*Phil. Unt.*.

(132) انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 77.

هنا والمدلول هناك. البعير[133] والنّقود التّي يمكن أن نشتري بها البعير (لكن، من جهة أخرى: النقود وفائدتها).

121. يمكن أن يُفهم (meinen): إنّ التحدّث عن الفلسفة باستعمال لفظة «فلسفة»[134]، يستوجب وجود فلسفة من درجة أعلى. لكن الأمور ليست على هذا الشكل، بل هي تشبه مسألة الإملاء التّي تهمّ لفظة «إملاء»، إذ إنّ هذه اللفظة ليست أعلى درجة من الأولى.

122. إنّ أحدَ أهمّ مصادر سوء فهمنا هو أنّه ليست لدينا **نظرة شمولية** لاستعمالنا الألفاظ. إنّ نحونا تنقصه النّظرة الشموليّة. ـ يجعل

(133) يستعمل ل. ف. لفظة «بقرة» (Kuh) ولكننا استبدلناها بـ «بعير» للتقريب من السياق الثقافي.

(134) وهو ما يعرف بالمستوى الماوراء لغوي (Metalinguistik) الذي يميّز بين اللغة باعتبارها تمثّل الأشياء واللغة باعتبارها تمثّل اللغة ذاتها. ويبدو أنّ ل. ف. يردّ هنا على هذا الاستعمال الشائع عند أصحاب نظريّة ما يعرف بـ «نظرية النماذج» (Modelltheorie) وكذلك المناطقة الذين يلجأون إلى هذا المستوى الثاني في التمثيل لتجاوز المفارقات المنطقيّة مثل مفارقة الكذاب وكذلك مفارقة القضيّة التّي تخبر بخطإها مثل: «هذه القضيّة خاطئة» وقد سبق أن تعرضنا لها. إذ إنّنا لا نستطيع اعتبار القضيّة خاطئة ولا كاذبة لأنّ شكلها يناقض مضمونها. من هنا كان اللجوء إلى المستوى الماوراء لغوي طريقة ناجعة ومقنعة في حلّ مثل هذه المفارقات. ولكنّ ل. ف. لا يسعه إلاّ أن يرفض هذا الحلّ وإلاّ قبل بتعدّد المستويات (ليس في اللغة فحسب بل كذلك في المنطق، وسيقبل عندها بما هو ما وراء علمي، أي ما وراء منطقي وما وراء رياضي، إلخ) وبالتالي بوجود لغة أرقى. ولكنّ هذا لا يصحّ إلاّ على ل. ف. المرحلة المتأخّرة لأنّه في المرحلة الأولى كان يتساءل عمّا يمنع وجود لغة ثانية تسمح بالحديث عن اللغة. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher, 1914-1916*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960).

بل نجده في مقاله «ملاحظات في المنطق» يقول عكس ما قاله هنا تماماً وكأنّه يحاور نفسه أو يحاول أن ينقد موقفاً قديماً يلاحقه ويسعى للتخلّص منه: «ينبغي أن تشير لفظة «فلسفة» دائماً إلى شيء يقع إمّا فوقها أو تحتها ولكن ليس بجانب علوم الطبيعة». وقد عادت هذه الجملة بالذات في الفقرة (4.111) من *Tractatus*، حيث يقول بين قوسين: «(Das Wort «Philosophie» muss etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht).»

العرضُ الشّمولي (übersichtliche Darstellung) الفهمَ ممكناً، بحيث يجعلنا قادرين على < رؤية العلاقات > . من هنا تأتي أهميّة اكتشاف **العناصر الوسيطة** وابتداعها[135].

يكتسي مفهوم التّصوّر الشّمولي مدلولاً أساسيّاً بالنسبة إلينا. فهو يعيّن شكل تصوّرنا، وطريقة رؤيتنا للأشياء. (هل هذه < رؤية للكون < (Weltanschauung)؟)[136]

123. للمسألة الفلسفيّة هذا الشّكل: «لا أجد فيها نفسي»[137].

124. لا يمكن للفلسفة بأي حال من الأحوال أن تتدخّل في الاستعمال الحقيقي للّغة، بل لا يسعها في آخر المطاف إلاّ أن تصفه فقط.

فعلاً، فليس بوسعها كذلك أن تؤسّس له[138].

فهي تترك كلّ شيء على حاله.

وتترك أيضاً الرّياضيّات كما هي، ولا يمكن لأيّ اكتشاف رياضي أن يرتقي بها. إنّ «كبريات مسائل المنطق الرّياضي» لا تعدو أن تكون بالنسبة إلينا كسائر المسائل الأخرى.

---

(135) انظر هذه الفقرة نفسها في: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «Golden Bough»* ([s. l.: s. n., 1930-1931]).

(136) يطرح ل. ف. قضيّة التصور الشّمولي بتفصيل أكثر في: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, vol. 1, para. 1.

(137) بمثل هذه العبارة أو «أن ترشد الذبابة كيف تخرج من فخّ الذّباب»، تصبح الفلسفة مرتبطة بضياع الوجهة أو الطريق أو عدم معرفة المرء وجهته أو مكان وجوده. بهذا المعنى توفر الفلسفة بوصلة أو علامة إرشاد في طريق التائه. انظر الفقرة 309 من هذا الكتاب.

(138) نقد مباشر للنظريّات الفلسفيّة السائدة في زمانه (وبخاصّة راسل وفريغه) والقائلة بوجوب «تنقيتها» أو اللجوء إلى لغة مثاليّة يكون قد استؤصل منها الإبهام والاشتراك الدلالي وكلّ ما هو ليس «منطقيّاً».

125. ليس من مشمولات الفلسفة أن تتجاوز التناقض بواسطة اكتشاف رياضي أو منطقي رياضي، بل من مشمولاتها تمكيننا من نظرة شموليّة لحالة الرياضيّات التي تحيّرنا؛ حالة الرياضيّات **قبل** حلّ مسألة التناقض (وهذا لا يعني أنّنا وجدنا حلاّ للمشكلة).

تكمن المسألة الجوهرية هنا في أنّنا نثبّت بعض القواعد، أي تقنية اللّعبة، ثمّ، عندما نريد أن نطبّق القواعد لا تسير الأمور مثلما كنّا نفترض أن تسير. بمعنى أنّنا، إن صحّ التعبير، متورّطون في وحل القواعد التّي وضعناها بأنفسنا.

وما نريد أن ندرك هو هذا التورّط في قواعدنا، أي أن تحصل لنا عنه نظرة شموليّة.

فهو يسلّط النّور على مفهوم القصد عندنا. في الواقع، تسير الأمور في هذه الحالات بالذات خلافاً لما قصدناه. فنقول عندما يظهر تناقض، مثلاً: «لم أقصد الأمر هكذا».

الحالة المدنيّة للتّناقض، أو موقعها في الحياة المدنيّة: هذه هي العقدة الفلسفيّة.

126. تكتفي الفلسفة بوضع كلّ شيء نصب أعيننا ولكنّها لا تفسّر ولا تستنتج شيئاً. ـ وبما أنّ كلّ شيء واضح أمام أعيننا فلا وجود لأيّ شيء يستوجب التّفسير، لأنّ ما هو كامن، مثلاً، لا يهمّنا.

يمكن أن يسمّى «فلسفة» كلّ ما كان **قبل** أي اكتشافات أو اختراعات جديدة.

127. يتمثّل عمل الفلاسفة في تجميع الذّكريات (Erinnerungen) لغرض محدّد.

128. لو أراد أحدهم أن يقدّم **طروحات** في الفلسفة، لما أمكن مناقشتها، لأنّ كلّ النّاس سيوافقونه عليها(139).

(139) انظر بالتوازي ما يقوله هنا في الفقرة 599 من هذا الكتاب.

129. إنّ أكثر مظاهر الأشياء أهميّة بالنسبة إلينا كامنة في بساطتها وابتذالها (لا يمكن لشخص أن يلاحظ شيئاً ما لأنّه واقع دائماً أمام ناظريه). إن الأسس الحقيقيّة للبحث لا تثير دهشته أبداً، إلاّ أن يكون **ذلك** الحدث قد أثار دهشته من قبل. ـ وهذا يعني: أنّ ما رأيناه سابقاً يمثّل أكثر الأشياء بداهة وأقواها، فلا يثير دهشتنا.

130. ليست ألعابنا اللّغويّة دراسات تحضيريّة لتقعيد مستقبليّ للّغة، ـ ولا هي كذلك تخمينات أوليّة لا تأخذ بعين الاعتبار احتكاك الهواء ومقاومته، بل إنّ الألعاب اللّغويّة ليست إلاّ **عناصر مقارنة** وظيفتها تسليط الضوء، بواسطة التشابه والتنافر، على أحوال لغتنا.

131. لا يمكننا تجنّب اللاّشرعيّة (Ungerechtigkeit) أو اللّغو في ما نزعم إلاّ بتمثّل النّموذج كما هو، أي باعتباره عنصر مقارنة، ـ أو كما يقال باعتباره معياراً ـ وليس باعتباره حكما مسبقاً **ينبغي** على الواقع أن يتناسب معه (الدّغمائيّة التّي نقع فيها بسهولة عندما نتفلسف).

132. نريد أن نرتّب معارفنا المتعلّقة باستعمال اللّغة، ترتيباً لغرض معيّن، ترتيباً من بين الترتيبات الممكنة وليس **الترتيب**. لهذا الغرض **سنبرز** الفروقات التّي تلهينا عنها أشكال لغتنا العاديّة. وهذا يعطي انطباعاً ما عن أنّ مهمّتنا تتمثل في إصلاح اللّغة.

إنّ مثل هذا الإصلاح لأغراض عمليّة محدّدة، مثل تحسين مصطلحاتنا لتجنّب الوقوع في سوء الفهم، ممكن جدّاً. ولكن ليست هذه هي الحالات التّي ينبغي أن نتعامل معها، فاضطراب المفاهيم الذي يشغلنا يظهر عندما تدور اللّغة على فراغ وليس عندما تشتغل.

133. لا نريد تهذيب أو تحسين نظام قواعد استعمال ألفاظنا بطريقة خارقة، فالوضوح الذي نرمي إليه هو بالفعل وضوح **تامّ**. ولكن هذا يعني فقط أنّ المسائل الفلسفيّة ينبغي أن تزول **تماماً**.

إنّ الاكتشاف الحقيقي هو ذاك الذي يجعلني قادراً على التوقّف عن

الفلسفة عندما أرغب في ذلك. ـ أي تلك التي تريح الفلسفة، بحيث لا تجلد نفسها بأسئلة تضعها **هي ذاتها** موضع ارتياب. ـ عوضاً عن ذلك، يُعيَّن المنهج بتقديم الأمثلة فقط، وبالإمكان إيقاف سلسلة الأمثلة. ـ سيكون هناك عدّة مشاكل تحلّ (وصعوبات تزاح) وليس مشكلا **واحداً** فقط.

لا يوجد منهج **واحد** في الفلسفة بل توجد مناهج عديدة؛ أي، إن صحّ التعبير، طرق علاج (Therapien) مختلفة.

134. لننظر في القضيّة: «إنّ الأمر كذا وكذا»، كيف يمكنني أن أقول إنّ هذا هو الشّكل العام للقضايا؟ ـ فهي **نفسها** قضيّة قبل كلّ شيء، أي جملة من اللّغة العربيّة، وفيها بالفعل مسند ومسند إليه[140]. ولكن كيف تستعمل هذه الجملة ـ في لغتنا اليوميّة بالتحديد؟ فقد أخذتها **منها** وليس من مكان آخر.

نقول مثلاً: «لقد شرح لي حالته قائلاً إنّ الأمور كذا وكذا، وإنّه لذلك بحاجة إلى سُلفة». إلى هنا، يمكن أن نقول إنّ هذه القضيّة تقوم مقام قول آخر. وهي مستعملة باعتبارها **رسماً بيانياً** للقضيّة، وليس ذلك ممكنا **إلاّ** لأنّ لها بنية الجملة العربيّة. ويمكن أن نقول مكانها: «حدث كذا وكذا» أو «إنّ الأمور على هذه الحالة»، إلخ. بالإمكان أيضاً، كما يحدث في المنطق الرمزي (symbolische Logik)، استعمال حرف بسيط، أي متغيّرة (Variable)، لكن، دون شكّ، لا أحد سيسمّي الحرف «م»[141] شكلاً عاماً للقضيّة. لقد قلنا آنفاً إنّ: «إنّ الأمور كذا وكذا» قضيّة لأنّها تمثّل ما يسمّى جملة في العربيّة. ولكن، رغم أنّها جملة فهي لا تستعمل إلاّ باعتبارها متغيّرة قضويّة

---

(140) يستعمل ل. ف. بالطبع عبارة «اللغة الألمانية» وكلمتي «Subjekt» و«Prädikat». وقد طوعنا المثال حتى يلائم القارئ العربي.

(141) استعملنا «م» مقابل المتغيرة «p» و«ش» مقابل المتغيرة «q».

(Satzvariable). وقولنا إنّ هذه القضيّة تطابق الواقع (أو لا تطابقه) يمثّل لامعنى (Unsinn)، ويبيّن أيضاً: كيف أنّ **سمة** من سمات مفهوم القضيّة (Satzbegriff) يتمثّل في أنّ لها **رنين القضيّة**.

135. لكن أليس لدينا مفهوم لماهيّة القضيّة، أي ما نعنيه بـ «قضيّة»؟ ـ طبعاً! بما أنّ لنا أيضاً مفهوماً لما نعنيه بلفظة «لعبة». ـ إذا سئلنا ما هي القضيّة ـ سواء كنّا سنجيب شخصاً آخر أو سنجيب أنفسنا ـ سنعطي أمثلة وسيكون من ضمنها ما يمكن أن نسمّيه سلسلة استقرائيّة من القضايا؛ الآن، حصلنا **بهذه** الطريقة على مفهوم القضيّة (قارن مفهوم القضيّة بمفهوم العدد).

136. أن تشير إلى ذِكر «إنّ الأمور كذا وكذا» على أنّها الشّكل العامّ للقضيّة هو في الأساس الشيء نفسه كما لو أنّنا نفسّر القضيّة بأنّها كلّ ما يمكن أن يكون صدقاً أو كذباً. لذلك عوضاً عن «إنّ الأمور كذا وكذا...» كان بالإمكان القول: «إنّ كذا وكذا حقيقة». (لكن أيضاً: «إنّ كذا وكذا كذب»). الآن لدينا:

<م> حقيقة = م

<م> كذب = لا م

والقول إنّ القضيّة هي كلّ ما يمكن أن يكون صدقاً أو كذباً[142] يساوي أن نقول: نسمّي قضيّة كلّ ما يطبّق عليه حساب دوالّ الحقيقة **في لغتنا**.

الآن يبدو أنّ التفسير يعيّن ما هي القضيّة ـ القضيّة هي كلّ ما يمكن أن يكون حقيقة أو كذباً، ـ بقولنا: ما يناسب مفهوم < حقيقة > أو الشيء الذي يناسبه مفهوم < حقيقة > هو قضيّة. كما لو كنّا نحتكم إلى مفهوم للحقيقة والكذب نحدّد بواسطته ما يكون قضيّة وما لا

---

(142) يضيف ل. ف. إلى هذه المقابلة سطراً ثالثاً: «ما يقوله صحيح = إنّ كلّ شيء يسير كما قاله». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 6, para. 79

يكون. ما **ينشبك** في مفهوم الحقيقة (مثل عجلة مسنّنة)، تلك هي القضيّة.

لكنّ تلك صورة رديئة. فهي كما لو قلنا: «الملك في الشطرنج هو **القطعة** التّي يمكن أن نقول لها كشْ!» ولكنّ هذا قد يعني فقط أن في لعبة الشطرنج التّي نمارسها لا نقول فيها «كش» للملك. وهذا ينطبق بالمثل على القضيّة، إذ إنّ **القضية** وحدها هي التّي يمكن أن تكون حقيقة، ولا نسمّي قضيّة إلاّ ما يمكن أن نقول عنه إنّه «حقيقة» أو «كذب». وما هو محدّد **بمعنى** معينّ يمكن أن يكون بقواعد تركيب القضيّة (في اللّغة العربيّة) وبمعنى آخر بواسطة استعمال العلامات في اللّعبة اللّغويّة. ويمكن أن يكون استعمال لفظة «حقيقة» و«كذب» جزءاً مكوّناً من هذه اللّعبة؛ وبذلك يمكننا القول إنّ هذا الاستعمال بالنسبة إلينا **جزء من** القضيّة، ولكنه لا < يطابقها > . وقياساً على ذلك، يمكن أن نقول إنّ (وضع «كشْ») **جزء** (gehöre) من مفهومنا للملك في الشطرنج (يمثّل إنّ صحّ القول، جزءاً مكوّناً لهذا المفهوم). وأن نقول إنّ وضع «كش» لا **يلائم** مفهومنا للبيدق، يعني أنّ لعبة يكون فيها البيدق في وضع «كش»، ويكون فيها اللاّعب الذي خسر كلّ بيادقه هو الخاسر، هي لعبة مملّة ولعبة خرقاء أو معقّدة أو شيءٌ من هذا القبيل.

137. ما الذي يحدث عندما نتعلّم تحديد المقول عنه في القضيّة بواسطة السّؤال: «من أو ما هو الشّيء...؟» ـ بالطبع توجد هنا < **ملاءمة** > بين المقول عنه والسؤال، وإلاّ فكيف سنعرف المقول عنه من خلال السّؤال؟ فنحن نتعرّف عليه بطريقة مشابهة لتلك التّي نتعرّف بها على أي حرف من حروف الهجاء ترتيبه بعد < ق > عندما نستعرض راتوب الأبجديّة حتّى الحرف < ق > . حسناً! فيمَ يناسب الحرف < ل > هذا النّظام الترتيبيّ للحروف؟ ـ **وبهذا** المعنى، يمكن القول أيضاً إنّ «حقيقي» و«زائف» يناسبان القضيّة، وبالإمكان تعليم طفل ما كيف يميّز بين القضايا وعبارات أخرى، بأن نقول له: «اسأل

نفسك إن كنت ستقول بعد ذلك < هذه حقيقة > . إذا كانت هذه الألفاظ ملائمة، فهي قضيّة» (وبالمثل، كان بالإمكان القول: إسأل نفسك إن كنت تستطيع أن تضع هذه الألفاظ أمام القضيّة: «إنّ الأمور **هكذا**»).

138. هل يمكن إذاً ألا يلائم مدلول اللفظة التّي أفهمها معنى القضيّة التّي أفهمها؟ أو أنّ مدلول لفظة لا يلائم مدلول لفظة أخرى؟ ـ بالطبع إذا كان المدلول **استعمالنا** اللَفظ، فإنّ الحديث عن التّلاؤم يصبح دون معنى. ولكنّنا **نفهم** مدلول اللفظة عندما نسمعها، أو ننطق بها؛ نفهمها دفعة واحدة، وما نفهمه هو دون شكّ شيء يختلف عن < الاستعمال > الذي يتواصل في الزمن[143]!

139. إذا قال لي أحدهم لفظة «مكعّب» مثلاً، فأنا أعرف مدلولها، لكن، هل يحضر كامل **استعمال** اللفظة أمام ذهني عندما **أفهمها** بهذه الصّورة؟

حسناً! من ناحية أخرى، ألا يحدّد مدلول اللفظة من خلال استعمالها؟ وفي هذه الحالة، هل يمكن أن تتناقض هذه التعريفات؟ هل بإمكان ما أفهمه **دفعة واحدة** أن يتوافق مع استعمال ما، فيُلائمه أو لا يلائمه؟ وكيف يحدث أنّ ما يوجد في طرفة عين، أي ما يطوف بذهننا لحظة، يلائم **استعمالاً** ما؟

ما الذي يطوف بأذهاننا حقّاً عندما **نفهم** لفظة؟ ـ ألا يكون شيئاً يشبه صورة؟ هل يمكن ألا **يكون** صورة؟

[هل يتوجّب عليّ أن **أعرف** إن كنت أفهم لفظة ما؟ ألا أتصوّر نفسي أنا أيضاً وكأنّي فهمت لفظة (كما يمكنني أن أتصوّر أنّي أفهم ضربا من الحساب) ثمّ أتفطّن إلى أنّي لم أفهم؟ («ظننت أنّي أعرف ما معنى < نسبيّ > و < مطلق > لكنّي أرى أنّني لا أعرف»)].

---

(143) نلفت الانتباه هنا مرّة أخرى إلى السّمة الزّمانيّة الديناميكيّة للّغة عند ل. ف.

حسناً، افترض الآن أنّه عندما تسمع لفظة «مكعّب» تطوف بذهنك صورة ما. شيء مثل رسم مكعّب. إلى أيّ مدى يمكن لهذه الصّورة أن تلائم استعمال لفظة «مكعّب» أو أن لا تلائمه؟ ـ قد تقول: «هذا بسيط جدّاً، ـ إذا كانت هذه الصّورة في ذهني وكنت أشير مثلاً إلى موشور (Prisma) مثلّث قائلاً إنّه مكعّب، فإنّ هذا الاستعمال لا يلائم الصّورة» ـ لكن ألا يلائمها حقّاً؟ لقد اخترت عمداً (absichtlich) هذا المثال البسيط حتّى نتصوّر بسهولة **طريقة إسقاط** تصبح معها الصّورة مناسبة.

أوحت لنا طبعاً صورة المكعّب باستعمال ما، لكن بإمكاني أيضاً استعمالها بطرق مختلفة.

140. ما هو نوع الخطأ الذي ارتكبته إذاً؟ هل هو الخطأ الذي يمكن أن نعبّر عنه بقولنا: لقد اعتقدت أنّ الصورة تفرض عليك استخداماً محدّداً؟ لكن كيف يمكنني أن أعتقد هذا؟ ماذا **اعتقدت** هنا؟ هل توجد إذاً صورة، أو شيء يشبه الصّورة تفرض عليّ استخداماً محدّداً، وهل كان خطأي بذلك ارتباكاً؟ ـ بإمكاننا أيضاً أن نميل إلى التعبير عنه بقولنا: نحن نقع في أغلب الأحيان تحت ضغط نفسيّ وليس تحت إلزام منطقي. وهكذا نبدو وكأنّنا خبِرنا نوعين من الحالات.

ما هو مفعول هذه الحجّة إذ ذاك؟ لقد لفتت انتباهنا (ذكّرنا بـ) وجود عمليّات أخرى، مختلفة عن تلك التي فكّرنا فيها في الأصل حيث نكون مستعدّين في ظروف معيّنة لتسميتها «استخدام صورة مكعّب». كان < اعتقادنا أنّ الصورة تفرض علينا استخداما معيّناً > يتمثّل في أنّه لا تخطر ببالنا إلاّ هذه الحالة فقط. «هناك حلّ آخر» يعني: هناك شيء آخر أنا مستعد لأن أسميه «حلاّ»، ومستعدّ أيضاً لأن أطبّق عليه هذه الصّورة أو تلك، أو هذا القياس أو ذاك، إلخ.

والمهمّ الآن هو أن نرى أنّنا عند سماع لفظة ما يمكن أن يطوف نفس الشيء بذهننا، رغم أنّ استخدامها يمكن أن يكون مختلفاً. هل إنّ

لها **نفس** المعنى في كلتا الحالتين؟ ـ يبدو لي أنّ الإجابة ينبغي أن تكون بالنّفي.

[أ) «أظنّ أنّ اللفظة الصّائبة في هذه الحالة...» ألا يشير هذا إلى أنّ مدلول اللّفظة هو شيء يطوف بذهننا وأنّه، إن صحّ القول، يكون الصّورة الدقيقة لما نريد أن نستعمله هنا؟ تخيّل أنّه عليّ أن اختار بين لفظة «فخم» ولفظة «وقور» ولفظة «متعال» ولفظة «محترم» ألست كمن يختار صوراً من محفظة أوراق؟ لا، أن نتكلّم عن **اللّفظة الصّائبة لا يشير** إلى وجود شيء ما يكون...إلخ، بل نحن نميل إلى الحديث عن هذه الأشياء التّي لها سمات الصّور لأنّنا نشعر بإمكانيّة وجود ألفاظ مناسبة، ولأنّ اختيار الألفاظ مثل اختيار صور متقاربة دون أن تكون متساوية؛ ولأنّ الصّور غالباً ما تستعمل مكان الألفاظ، أو لتوضيح الألفاظ.

ب) أرى صورة تمثّل شخصاً يصعد في ممرّ شديد الانحدار متكّئاً على عصا. ـ فكيف يتمّ ذلك؟ ألم يكن من الممكن أن تمثّل الصورة الشيخ في هذا الوضع، ينزل المنحدر متراجعاً إلى الوراء؟ ربّما وصف أحد سكّان المرّيخ الصورة بهذه الطريقة. لا أرى ضرورة لتفسير لماذا **نحن** أيضاً لا نصفها بهذه الطريقة].

141. لكن ماذا لو لم تحضر بأذهاننا صورة المكعّب وحدها، بل حضرت ومعها طريقة إسقاط (Projektionsmethode)؟ ـ كيف ينبغي عليّ أن أتصوّر هذا؟ ربّما رأيت أمامي رسماً بيانياً لطريقة الإسقاط. صورة من الصّور يبدو فيها، مثلاً، مكعّبان يربطهما شعاع إسقاط. ـ لكن هل يجعلني هذا أحرز تقدّماً جوهريّاً؟ أليس بإمكاني الآن أن أتصوّر استخدامات مختلفة لهذا الرّسم البياني؟ نعم، لكن ألا يمكن **لاستخدام ما** أن **يخطر بذهني**؟ طبعاً، إلاّ أنّه يجب علينا في هذه الحالة أن نوضّح جيّداً استخدامنا **هذه** العبارات. افترض أنّي أفسّر لشخص ما طرقاً مختلفة للإسقاط بحيث يتمكّن من استخدامها؛ ولنتساءل في أيّ حالة سنقول إنّ طريقة الإسقاط التّي ستطوف بذهنه هي التّي أعنيها.

نحن نعترف بالطبع بوجود نوعين من المعايير: الصّورة (مهما كان نوعها) التّي تطوف بذهنه في وقت ما، من ناحية، واستخدامه ما يتصوّره عبر الزّمن، من ناحية أخرى. (أليس من الواضح إن كان من غير الضّروري أن تكون هذه الصّورة التّي تخطر بذهنه مجرّد وهْم أو أنّها رسم أو تخطيط أو كانت تظهر له وكأنّها نموذج؟).

الآن، هل بإمكان الصّورة أن تناقض استخداماتها؟ طبعاً، بإمكانها ما دامت الصّورة تجعلنا نتوقّع استخداماً مختلفاً؛ بما أنّ للنّاس في العموم **هذا** الاستخدام **لهذه** الصّورة.

أريد أن أقول: توجد هنا حالة **عاديّة** وهناك حالات غير عاديّة.

142. إنّ استعمال الألفاظ ليس محدّد المعالم إلاّ في الحالات العاديّة فقط؛ نحن نعلم علم اليقين ما ينبغي علينا أن نقوله في هذه الحالة أو تلك. وكلّما كانت الحالة غير اعتياديّة، كان الشكّ في ما ينبغي قوله أكبر. وإذا سارت الأمور على عكس ما تسير عليه بالفعل - إذا لم توجد مثلاً أيّة عبارة مخصوصة للتعبير عن الألم، أو عن الخوف أو عن الفرحة، إذا أصبحت القاعدة هي الشاذّة وأصبح الشاذّ هو القاعدة، أو إذا أصبحت كلتاهما ظاهرتين متوازيتين في التوتّر - عندها تفقد ألعابنا اللّغويّة العاديّة نكتتها (Witz). - إن العمليّة المتمثّلة في وضع قطعة جبن على الميزان وضبط سعره بحسب الوزن الذي يعيّنه الميزان، يفقد نكتته أيضاً إذا كان وزن الجبن يزيد وحجمه ينقص فجأة ودون سبب. ستكون هذه الملاحظة أكثر وضوحاً إذا تحدّثنا عن أشياء مثل علاقة العبارة بالمشاعر وأشياء من هذا القبيل.

143. لننظر الآن في هذا الصنف من الألعاب اللّغويّة: على «ب» أن يكتب سلاسل تعاقُبيّة من العلامات متّبعاً قاعدة تكوين معيّنة، تنفيذاً لأمر «أ».

وستكون أولى هذه التسلسلات سلسلة الأعداد الصحيحة في النّظام العشري. ـ كيف يتعلّم «ب» استعمال هذا النّظام؟ سَنُريه أوّلا كيف تكتب هذه السلاسل العدديّة ونطلب منه نسخها[144] (لا تتوقّف عند لفظة «تعاقب عددي» الذي لم يقع استعماله هنا بطريقة خاطئة!) ونرى للمتعلّم، من الوهلة الأولى، ردّة فعل عاديّة وأخرى غير عاديّة. ـ ربّما سنأخذ بيده في المراحل الأولى لينسخ التسلسل من صفر إلى تسعة، لكنّ **إمكانيّة إفهامه** تتعلّق بعد ذلك بمواصلته كتابة الأعداد بمفرده. ـ وهنا يمكننا أنِ نتصوّر، مثلاً، أنّه ينسخ الأعداد دون الاعتماد على أحد ولكنّه لا يحترم نظام ترتيب الأعداد، فيكتب مرّة هذا الرقم (Ziffer) ومرّة ذاك الرّقم دون اعتبار أيّة قاعدة. وفي **هذه النّقطة** تتوقّف عمليّة الفهم. ـ أو < **يخطئ** > في التّسلسل الترتيبي. ـ والفرق بين هذه الحالة والحالة الأولى هو بالطبع فرق في التّواتر. ـ أو: يقع **بانتظام** بألا يكتب إلاّ الرّقم الثّاني، أو أن ينسخ السلسلة 0، 1، 2، 3، 4، ... بهذه الطريقة 1، 0، 3، 5، 4، ...؛ هنا نميل إلى القول إنّه قد فهمَنا **خطأ**.

لكن لاحظ أنّه لا يوجد خطّ فاصل بين خطأ دون قاعدة وخطأ منتظم، أي بين ما تميل إلى تسميته «خطأ غير منتظم» وما تسمّيه «خطأ منتظماً».

بالإمكان أن نصرفه، ربّما، عن الخطأ المنتظم (كما يصرف عن عادة سيّئة) وقد نقبل طريقته في النسخ ونسعى إلى تعليمه الطريقة العاديّة كما لو كانت صنفاً من طريقته هو أو تغييرا لها. ـ وهنا أيضاً يمكن أن تتوقّف قدرات التلميذ على التعلّم.

[ما ينبغي قوله لتفسير المدلول، أعني أهميّة مفهوم ما، تتمثّل عادة

(144) يعتبر ل. ف. عمليّة النسخ، باعتبارها انتقالاً من ترميز إلى آخر، تعبيراً تطبيقياً عن عمليّة الفهم. انظر: المصدر نفسه، ج 1، الفقرة 7. في هذا المعنى يصبح الوصف نسخاً تصويرياً لما هو موصوف.

في أحداث طبيعيّة[145] وعامّة إلى أقصى الحدود. ولا تُذكر مثل هذه الأحداث أو يكاد لعموميّتها].

144. ماذا أقصد عندما أقول: «هنا **يمكن** أن تتوقّف قدرات التلميذ على التعلّم»؟ هل أستنتج ذلك من تجربتي؟ بالطبع لا (حتّى لو قمت بمثل هذه التجربة). ما الذي سأفعله بهذه القضيّة إذاً؟ كان بودّي طبعاً، أن تقول لي: «نعم، هذا صحيح، يمكنك أن تتصوّر ذلك أيضاً، يمكن أن يحدث ذلك أيضاً!». لكن، كنت أسعى إلى لفت نظر شخص ما إلى أنّه يستطيع أن يتصوّر شيئاً مماثلاً؟ ـ كنت أودّ أن أضع هذه الصّورة أمام ناظريه ويتمثّل **قبوله** بهذه الصّورة في ميله إلى اعتبار حالة معيّنة بطريقة مختلفة: أي أن يقارنها **بهذه** السلسلة من الصّور وليس بتلك. لقد غيّرت **طريقة نظرته** إلى الأمور (رياضي هندي: «انظر [إلى] هذا!»)[146].

145. لكن، لنتصوّر الآن أنّ التلميذ قد كتب السّلسلة من صفر إلى تسعة بطريقة ترضينا. ـ وهذا لن يحدث إلاّ إذا كان ذلك يحدث **غالباً** وليس إذا كان ينجح في ذلك مرّة كلّ مائة محاولة. عندها أتمّم السلسلة وألفت انتباهه إلى أنّ السلسلة الأولى تعود مع الوحدات ثمّ من جديد مع العشرات. (وهو ما يعني أنّني استخدم نبرات معيّنة، وأنّني أسطّر بعض العلامات، وأنّني أكتبها الواحدة تحت الأخرى بهذه الطريقة أو بتلك، وأشياء من هذا القبيل) ـ وإذا به في إحدى المرّات يعيد السلسلة بمفرده ـ وربّما لا يفعل ذلك. ـ لكن لماذا تقول هذا؟ **هذا** بديهي! ـ طبعاً، كنت أريد فقط أن أقول إنّ تأثير كلّ **تفسير** جديد يتعلّق **بردّة فعله**[147].

---

(145) يعود ل. ف. إلى الأحداث الطبيعيّة في: المصدر نفسه، ج 2، الفقرة 12.

(146) يبدو أنّ ل. ف. أخذ هذا الاستشهاد بالرياضي الهندي عن شوبنهاور. انظر:
Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Herausgegeben Frauenstädt von Julius (Leipzig: Brockhaus, 1819 - 1844), vol. 1, para, 15.

(147) يعتبر ل. ف. أنّ أصل اللعبة اللغويّة وشكلها البدائي هو ردّة الفعل. انظر:
= Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlass*

لكن لنفترض أنّه، بعد كلّ هذا الجهد الذي بذله معلّمُه، يواصل السلسلة بطريقة صحيحة؛ أي مثلما نفعل ذلك نحن. فنقول عندها إذاً: إنّه تحكّم في النّظام. ـ لكن، إلى أيّ مدى ينبغي عليه أن يواصل السلسلة بطريقة صحيحة حتّى نستطيع أن نقول ذلك عن جدارة؟ من الواضح أنّه ليس بإمكانك هنا أن تقيم أيّ حدود.

146. افترض أنّني أسأل الآن: «هل إنّه فهم النّظام إن هو واصل السلسلة حتّى المائة؟» أو ـ إذا لم نكن بصدد الحديث، في لعبتنا اللّغويّة البدائيّة، عن < فهم > : هل يكون قد تحكّم في النّظام، لو أنّه كتب السلسلة حتّى **هذه النقطة** بطريقة صحيحة؟ ـ قد تقول هنا: أن تتحكم في النّظام (أو تفهمه) لا يعني أن تواصل السلسلة إلى **هذه** النقطة أو **تلك**: **هذا** لا يمثّل إلاّ تطبيق الفهم، فالفهم نفسه هو حالة[148] ينبثق منها الاستخدام الصحيح.

فيمَ يقع التفكير هنا حقّاً؟ ألا يفكّر مثلاً في استنباط (Ableiten)[149] سلسلة ما من صيغتها الجبريّة؟ أو من شيء مماثل؟ ـ لكنّنا عدنا إلى نقطة الانطلاق. المسألة هي أنّنا نستطيع التفكير في أكثر من تطبيق **واحد** لصيغة جبريّة، ويمكن لكلّ صنف أن يُصاغ بطريقة جبريّة، لكنّ هذا بالطبع لا يتقدّم بنا كثيراً. ـ ويبقى التطبيق معياراً للفهم.

Hrsg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarb. von Heikki Nyman, bibliothek = Suhrkamp; 535 (Oxford: B. Blackwell; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977; [1914-1951]).

(148) نشعر ببعض الإرتباك هنا لأنّ ل. ف. يميّز بين تمثّل الذهن باعتباره **آليّة**، مثل الفهم، وبين تمثّل الذهن باعتباره **حالة** وعي مثل الألم. انظر مثلاً ما جاء حول هذا الموضوع في: Wittgenstein, *The Blue Book*.

(149) كان بالإمكان أن نترجمها بـ «اشتقاق» لكنّ اللفظة العربيّة تتضمّن معاني نحويّة وتصريفيّة تضرّ بالفهم.

147. «لكن كيف يمكن للتطبيق أن يكون كذلك؟ عندما **أقول** إنّي أفهم قاعدة التسلسل فإنّي لا أقول ذلك على أساس **تجربة** طبقتُ بموجبها الصيغة الجبريّة بهذه الطريقة أو بتلك. على كلّ حال فإنّي أعلم أنا نفسي أنّي أقصد هذه السلسلة أو تلك؛ ولا يهمّ إلى أيّ حدّ قد عرضتها» .

إذاً فأنت تعني أنّك تعرف تطبيق قاعدة التّسلسل، بصرف النّظر عمّا علق في ذاكرتك من تطبيق فعليّ على أعداد معيّنة. وقد نقول: «بديهي! ما دامت السلسلة غير متناهية ومقطع السلسلة الذي يمكنني عرضه متناهياً».

148. لكن فيمَ تتمثّل هذه المعرفة؟ إسمح لي بالسؤال: **متى** تعرف هذا التطبيق؟ دائماً؟ ليلاً نهاراً؟ أو عندما تفكّر في قاعدة التسلسل فقط؟ أي: هل أنت تعرفها بالطريقة نفسها التّي تعرف بها الأبجديّة وجدول الضرب، أو هل أنت تسمّي <معرفة> حالة وعي (Bewusstheitszustand) أو عمليّة ما ـ كما أن تفكّر مثلاً في شيء من الأشياء وما شابه ذلك؟

149. إذا قال أحدهم إنّ معرفة الأبجديّة هي حالة نفسيّة (Zustand der Seele)، نفكّر في حالة جهاز نفسي (ربّما كان الدّماغ) نفسّر بواسطته **تجلّي** تلك المعرفة. ومثل هذه الحالة تسمّى تهيّؤاً. ولكن الحديث عن حالة نفسيّة لا تسلم هنا من الاعتراض باعتبار أنّه ينبغي أن يوجد معياران لمثل هذه الحالة النفسيّة: معرفة ببنية الجهاز، بصرف النّظر عمّا يفعله. (لا وجود لشيء أكثر عرضة للخلط من استعمال لفظتي «واع» و«غير واع» للمقابلة بين حالة الوعي (Bewusstseinszustand) من جهة، والتهيّؤ من جهة أخرى، لأنّ هاتين اللفظتين تخفيان تبايناً نحويّاً).

150. إنّ نحوَ لفظة «معرفة» متّصل شديد الاتصال بنحو لفظة «استطاعة» و«مقدرة». ولكنّ هذه اللفظة على صلة شديدة كذلك بلفظة «فهم» (امتلاك تقنية).

[(أ) «فهم لفظة»: حالة. لكن هل هي حالة **نفسيّة**؟ ـ الحزن، التهيّج، الألم، نسمّيها حالات نفسيّة. سنقول بعد هذه الملاحظة النّحويّة:

«كان حزيناً كامل اليوم».

«كان قلقاً كامل اليوم».

«لقد كان يشكو ألماً دون انقطاع منذ الأمس».

ونقول كذلك: «أنا أفهم هذه الألفاظ منذ البارحة» لكن «دون انقطاع»؟ ـ طبعاً، بالإمكان الحديث عن انقطاع الفهم. لكن في أيّ الحالات؟ قارن بين: «متى خفّ عنك الألم؟» و«متى توقّفت عن فهم هذه اللفظة؟».

(ب) وكيف إذا سئل: متى **تعرف** كيف تلعب الشطرنج؟ دائماً؟ أو عندما تقوم بنقلة؟ وهل تعرف كامل اللّعبة في كلّ نقلة تقوم بها؟ ـ ويا لغرابة أن تعلُّم لعب الشطرنج يتطلّب قليلاً من الوقت على هذا النحو، بينما تدوم المقابلة كلّ ذلك الوقت!]

151. لكن يوجد أيضاً **هذا** الاستعمال للفظة «معرفة»: فنقول «الآن أعرف!» ـ وبالمثل «الآن أستطيع فعل كذا!» و«الآن أفهم كذا»[150].

لنتصوّر هذا المثال: يكتب «أ» سلسلة أعداد، وينظر «ب» إليها

---

(150) يقول: «عندما تعلم شخصاً أن يخطو خطوة واحدة فإنّك تعطيه الإمكانيّة أن يقطع كلّ المسافات مهما كانت». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 165.

ويحاول أن يكتشف قاعدة لنظام تعاقب الأعداد. إن تمكّن من اكتشافها صاح: «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي!»[151] ـ وبالتّالي فإنّ هذه المقدرة، أي هذا الفهم[152]، هو شيء يحصل في طرفة عين. إذاً لننظر أيضاً في: ما الذي يحدث هنا؟ لنفترض أنّ «أ» كتب الأرقام 1، 5، 11، 19، 29، يقول «ب» عندها إنّه باستطاعته أن يواصل. ما الذي أمكن حدوثه هنا؟ أشياء عديدة أمكن حدوثها، مثل: بينما كان «أ» يكتب ببطء الرقم تلو الآخر، كان «ب» يحاول أن يطبّق صيغاً جبريّة مختلفة على الأرقام التّي تمّت كتابتها. وصل «أ» إلى العدد 19، حاول «ب» الصيغة أع = ع^2 + ع ـ 1[153]؛ وأثبت العدد الموالي فرضيّته.

أو: لا يفكّر «ب» في الصيغ، بل كان ينظر بحسّ متوتّر كيف كان «أ» يكتب أعداده، وبينما كان كذلك كانت تمرّ بذهنه أنواع مختلفة من الأفكار الغامضة. وفي النّهاية يتساءل: «ما هي سلسلة الفروق؟»: 4، 6، 8، 10 فيقول الآن يمكنني أن أواصل بمفردي.

أو ينظر، ثمّ يقول: «نعم، أنا أعرف **هذه** السلسلة». ويواصلها كما كان يفعل لو أنّ «أ» كتب السلسة 1، 3، 5، 7، 9 ـ أو ربّما لا يقول شيئاً ويواصل ببساطة كتابة السلسلة. من المحتمل أنّه كان يشعر بإحساس يمكن أن نسمّيه الإحساس بـ «أنّ هذا بسيط!»؟ (يتمثّل مثل هذا الإحساس في مسك الأنفاس مدّة قصيرة، مثلما يحدث ذلك عندما نندهش من شيء ما).

---

(151) يحلّل ل. ف. هذه الأمثلة بأكثر تفاصيل في: Wittgenstein, *The Brown Book*, paras. 62-64.

(152) هذا الفهم هو ما يفترض أن نسمّيه استدلالاً أو استنتاجاً. وعلى كلّ يقول ل. ف. إنّنا ما دمنا نفكّر فإنّنا لا نقوم بأيّ شيء غير الاستدلال المنطقي. وهذا مهمّ لأنّ ل. ف. يعتبر أنّ الاستنتاج انطلاقاً من قاعدة يمثّل **أساس** الألعاب اللّغويّة. والاستنتاج يميّز عنده ما نسمّيه وصفاً.

(153) الصيغة كما وردت في النص هي: $a_n = n^2 + n - 1$.

152. لكن هل إنّ هذه العمليّات التّي وصفتها هي ما نسمّيه **فهما**؟

«يفهم «ب» نظام السلسلة» لا يعني ببساطة أنّ الصيغة «أع =...» خطرت بذهن «ب»! في الواقع، يمكن جيّداً أن نفكّر أنّ الصيغة خطرت بذهن «ب» ولكنّه لم يفهمها. «هو يفهم» ينبغي أن تحتوي أيضاً على: تخطر الصيغة بذهنه. وينبغي أن تحتوي أيضاً على أكثر من أيّ **عمليّات مواكبة** أو أيّ مظهر من المظاهر المميزة لعمليّات الفهم، تزيد خصوصيّتها أو تنقص.

153. نحن نسعى الآن إلى إدراك العمليّة النفسيّة للفهم، هذه العمليّة التّي تبدو كامنة وراء تلك الظّواهر المواكبة، وهي أكثر بدانة منها وبالتّالي أكثر ظهوراً وأسهل رؤية. ولكن لم تنجح العمليّة. أو لنقل بأكثر دقّة: لم يصل بنا الأمر حتّى القيام بمحاولة حقيقيّة. في الواقع، حتّى ولو قبلنا فرضاً أنّنا وجدنا شيئاً يحتمل حدوثه في كلّ حالات الفهم هذه ـ لماذا ينبغي على الفهم أن يكون **هذا** الشيء بالذات؟ نعم، كيف يمكن إذاً لعمليّة الفهم أن تكون كامنة، بينما قلت «أنا أفهم الآن»، **لأنّني** قد فهمت!؟ وإذا قلت إنّ هذه العمليّة كامنة، ـ كيف أعرف إذاً، بعد ذلك، في أيّ الاتجاهات ينبغي أن أبحث؟ أنا حقّاً في الضّباب.

154. لكن انتظر! ـ إذا كانت «الآن أفهم النّظام» لا تقول الشيء نفسه الذي تقوله: «تخطر الصيغة بذهني» (أو «أنطقُ بالصيغة»، «أكتبُها»، إلخ) ـ ألا يمكن أن ينتج من ذلك أنّني أستعمل القضيّة «الآن أفهم...» أو «الآن يمكنني أن أواصل» باعتبارها وصفاً لعمليّة تجري وراء عمليّة النّطق بالصيغة أو إلى جانبها؟

إذا كان من الضروري أن يكون < وراء عمليّة النّطق بالصيغة > شيئاً ما، فإنّ هذا الشيء سيكون **بعض الظروف** التّي تسمح لي بالقول إنّه بإمكاني أن أواصل... ـ عندما تخطر الصيغة بذهني.

ولكن لا تفكّر لحظة واحدة أنّ الفهم هو < عمليّة نفسيّة > ! ـ **هذه** بالفعل هي الطريقة التّي تؤدّي بك إلى الضّباب. بل تساءل: في أيّ الحالات، بل في أيّ الظروف، نقول: «الآن أعرف كيف أواصل»؟ أعني، عندما خطرت الصيغة بذهني.

إذا وضعنا في اعتبارنا أنّه توجد عمليّات مميّزة للفهم (منها العمليّات النفسيّة) فإنّ الفهم ليس عمليّة نفسيّة.

(زيادة الإحساس بالألم أو نقصانه، سماع نغم، أو قضيّة، تلك كلّها عمليّات نفسيّة).

155. كنت أودّ أن أقول إذاً: لّما عرف فجأة كيف يواصل العدّ بمفرده فقد فهم النّظام، وربّما عاش تجربة خاصّة ـ حيث سيصفها تقريباً كما فعلنا آنفا إذا سأله أحد: «كيف كان ذلك، ما الذي حدث عندما فهمت النّظام فجأة؟» ـ لكن ما يسمح له أن يقول، في تلك الحال، إنّه فهم وعرف كيف يواصل وحده، هي بالنسبة إلينا **الظروف** التّي مرّ فيها بتلك التجربة.

156. ستصبح هذه الأمور أكثر وضوحاً إن نحن أدخلنا في اعتبارنا لفظة أخرى، هي لفظة «**قراءة**»[154]. يجب أن ألاحظ منذ الآن أنّني لا أعتبر فهم معنى ما يُقرأ داخلا في < القراءة > ؛ فالقراءة هنا تتمثّل في تحويل ما هو مكتوب أو مطبوع إلى أصوات، وكذلك كتابة ما يُملى، والنقل الخطّي لما هو مطبوع، وعزف ترقيم موسيقيّ وأشياء من هذا القبيل.

إنّ استعمال هذه اللفظة في حياتنا اليوميّة هو بالطبع مألوف جدّاً.

---

(154) يأخذ تحليل عمليّة القراءة حيّزاً كبيراً في هذا الكتاب لأهميّة المسائل التّي يطرحها. فهل أنّ القراءة حالة نفسيّة أم إجراء تجريبي واع وهو مرتبط بمفهوم «الانقياد» والفهم والوعي والامتثال للقاعدة، إلخ. انظر الفقرات 169-171 من هذا الكتاب.

ولكن، من الصعب حتّى بطريقة تقريبيّة، تمثّل دور هذه اللّفظة في حياتنا وبالتّالي في الألعاب اللّغويّة التّي نستعملها فيها. تعلّم رجل، لنقل إنّه عربي، في المدرسة أو في منزله، بحسب إحدى الطرق المستعملة عندنا، وحذق خلال هذا التكوين، من جملة ما تعلّمه، قراءة اللّغة العربيّة. بعد ذلك سيقرأ الكتب والرسائل والجرائد وهكذا.

ما الذي يحدث عندما يقرأ الجريدة مثلاً؟ ـ يُجري بصره ـ كما يقال ـ على الحروف المطبوعة؛ فينطق بها، أو يقولها في نفسه، يفعل ذلك بخاصّة مع الكلمات فيقرأها مدركاً شكلها المطبوع ككلّ، ومع أخرى حالما تدرك عيناه المقطع الأوّل ويقرأ هذه الكلمة أو تلك، الحرف تلو الآخر. ـ سنقول أيضاً إنّه قرأ جملة إذا كان لم يقرأها بصوت عال، ولم يقلها في نفسه لكنّه استطاع في ما بعد أن يعيد الجملة حرفيّاً أو ما يقارب ذلك، ـ بإمكانه ألاّ يغفل عمّا يقرأه، وبإمكانه أيضاً ـ يمكن أن نقول ـ أن يتصرّف وكأنّه آلة قراءة، أعني أنّه يقرأ بصوت عال وبطريقة صحيحة دون أن ينتبه إلى الشّيء الذي يقرأه؛ ربّما كان يركّز اهتمامه بينما كان يقرأ على شيء آخر مختلف تماماً (بحيث لو سئل مباشرة بعد ذلك عمّا كان يقرأه لما استطاع الإجابة).

الآن، قارن هذا القارئ بمبتدئ. يقرأ المبتدئ الحروف وهو يجهد نفسه في تهجيتها، لكنّه يحدس البعض منها من خلال السّياق، أو لعلّه كان يحفظ عن ظهر قلب جزءاً منها. وفي هذه الحالة الأخيرة، يقول المعلّم إنّه لا **يقرأ** فعلاً هذه الألفاظ (وإنّه في بعض الحالات يوهم بأنّه يقرأها).

إذا فكّرنا في **هذه** القراءة، أي قراءة المبتدئ، وتساءلنا في ما تتمثّل **القراءة**، سنميل إلى القول: إنّها عمليّة ذهنيّة واعية من نوع خاصّ.

سنقول أيضاً عن التلميذ: «هو الوحيد بالطبع الذي لا يعرف إن كان يقرأ فعلاً أو كان ببساطة يستعرض الألفاظ من ذاكرته» (سنعود في

ما بعد إلى مناقشة هذه العبارات «**هو** الوحيد الذي يعرف...»).

لكنّي أريد أن أقول: ينبغي أن نسلّم، طالما تعلّق الأمر بنطق **لفظة** من الألفاظ المطبوعة ـ بأن الشيء نفسه الذي يحدث في وعي القارئ المتمرّس وهو < يقرأ > يمكن أن يحدث في وعي التلميذ الذي < يوهم > بالقراءة، لأنّ لفظة «قراءة» تستعمل بطريقة **مختلفة** بحسب ما إذا تكلّمنا عن القارئ المبتدئ أو القارئ المتمرّس الذي «يقرأها». ـ نريد أن نقول بالطبع إنّ ما يحدث للقارئ المبتدئ والقارئ المتمرّس عندما ينطقان باللفظة لا **يمكن** أن يكون الشيء نفسه. وإذا لم يوجد بينهما فرق في ما هما واعيان به فإنّ الفرق يوجد في مستوى عمل ذهنيهما في اللّاوعي أو في دماغيهما كذلك. نودّ أن نقول أيضاً: توجد هنا على كلّ حال طريقتا عمل مختلفتان! وما يحدث داخلهما ينبغي أن يميّز بين القراءة واللّاقراءة. ـ لكنّ طريقتي العمل تينك ليستا بعدُ إلاّ فرضيّات، أي نماذج للتفسير، أو لتلخيص ما لاحظته.

157. تدبّر الحالة الآتية: تُستعمل أشخاص ما، أو أيّ كائنات حيّة أخرى، باعتبارها آلات للقراءة، بعد أن يقع ترويضهم لهذا الغرض. يقول الشّخص الذي يقوم بترويضهم في ما يخصّ بعضهم: لمّا يحسنوا القراءةَ بعدُ، وعن البعض الآخر إنّهم يحسنون القراءة. لنأخذ حالة تلميذ لم يشارك إلى هذه اللحظة في الترويض مع الآخرين، فإنّك إذا أريته كلمة مكتوبة فإنّه سينطق بأصوات متنوّعة ومن هنا وهناك رويداً رويداً سينجح < بالصدفة > في نطق أصوات توافق تقريباً ما يجب نطقه. يستمع شخص ثالث إلى هذا التلميذ وهو في هذه الحالة فيقول «إنّه يقرأ». ولكنّ المعلّم يقول: «لا، إنّه لا يقرأ. لقد كانت صدفة فقط». لنفترض أنّه عُرضت ألفاظ أخرى على هذا التلميذ فتصرّف في كلّ مرّة بطريقة صحيحة. بعد مرور بعض الوقت، سيقول المعلّم: «الآن بإمكانه القراءة» ـ لكن ماذا إذاً عن الكلمة الأولى؟ هل كان على المعلّم أن يقول: «إنّني قد أخطأت فقد قرأها **فعلاً**» ـ أو «لم يبدأ القراءة فعلاً إلاّ

بعد ذلك» ـ متى ابتدأ يقرأ؟ ما هو الحرف الأوّل الذي **قرأه**؟ يبقى هذا السّؤال عديم المحتوى (sinnlos) ما لم نقدّم التعريف: «الكلمة الأولى التّي < قرأها > الإنسان هي الكلمة الأولى من سلسلة الـ 50 كلمة الأولى التّي قُرئت بطريقة صحيحة» (أو شيءٌ مثل هذا).

إذا استعملنا في المقابل «قراءة» للإشارة إلى المرور بتجربة معيّنة تتمثّل في انتقال بعض العلامات إلى أصوات منطوقة، فإنّه يُعقل أن نتحدث عن كلمة **أولى** قد وقعت قراءتها بالفعل. يمكنه عندها أن يقول مثلاً: «حصل لي مع هذه الكلمات شعور أحسست به لأوّل مرّة < بأنّني أقرأ الآن > ».

أو، كذلك، في حالة مختلفة عن هذه، تهمّ آلة للقراءة تترجم العلامات إلى أصوات، تقريباً مثلما تفعل آلة المعزف (Pianola)، بالإمكان القول: «بعدما حدث كذا وكذا في هذه الآلة ـ أي بعد أن ربط ذاك الجزء أو ذاك بخيوط معيّنة ـ فإنّ الآلة قد **قرأت**؛ والعلامة الأولى التّي قرأتها كانت...».

لكن في حالة آلة القراءة الحيّة فإنّ لفظة «قراءة» تعني: التّفاعل مع العلامات بطريقة كذا وكذا. وهذا المفهوم غير مرتبط المرّة بآليّة عمل نفسيّة أو من نوع ثان. وهنا لا يمكن للمعلّم أن يقول عن التلميذ إنّه: «ربّما كان قد قرأ بعدُ هذه الألفاظ». إنّ ما فعله التلميذ، في الواقع، ليس محلّ شكّ بالمرّة. ـ فالتحوّل الذي حصل عندما ابتدأ التلميذ القراءة، كان تحوّلاً في **السّلوك** ولا سبيل إلى الحديث هنا عن < لفظة أولى في حالة جديدة > .

158. ألا ينشأ هذا من ضعف معرفتنا بما يحدث في الدّماغ أو الجهاز العصبي؟ لو كنّا نعرف بأكثر دقّة هذه الأشياء، لو رأينا ما هي العلاقات التّي تعقد نتيجة للترويض، لتمكنّا بالنّظر إلى داخل دماغه من القول: «الآن **قرأ** هذه اللفظة، الآن عُقدت صلة القراءة». ـ **ولا بدّ** أن تكون الأمور على هذا النّحو. ـ وإلاّ فكيف سنكون واثقين من وجود

مثل هذه العلاقة؟ هل أنّ الأمور على هذا النّحو حقيقة قبليّة ـ أم هي فقط محتملة الحدوث؟ وكيف هي محتملة الحدوث؟ لكن تساءل: ما الذي **تعرفه** عن هذه الأشياء؟ ولكن إن كانت قبْليّة، فهذا يعني أنّها شكلُ عرض (Darstellungsform) مقنع جدّاً بالنسبة إلينا.

159. لكنّنا عندما نفكّر في الأمر يغرينا القول: إنّ المعيار الحقيقي الوحيد للتثبّت من أنّ شخصاً ما **يقرأ** هو الفعل الواعي بالقراءة، أي استخراج الأصوات من الحروف بواسطة فعل القراءة. «الإنسان يعرف جيّداً إن كان يقرأ، أو هو فقط يوهم بالقراءة». ـ لنفترض أنّ «أ» يريد إيهام «ب» بأنّه يعرف قراءة الكتابة السيريليّة[155]، فيتعلّم جملة بالروسيّة ويحفظها عن ظهر قلب وينطق بها وهو ينظر إلى الألفاظ المكتوبة وكأنّه بصدد قراءتها. سنقول في هذه الحالة بالتأكيد إنّ «أ» يعرف أنّه لا يقرأ وقد كان له فقط الإحساس بأنّه يقرأ عندما كان يتظاهر بالقراءة في الواقع، لأنّ هناك عدداً من الأحاسيس المميّزة (بدرجات تزيد أو تنقص) ترتبط بقراءة الجملة المطبوعة، وليس من الصعب استجلابها إلى الذهن: فكّر في إحساس التردّد أو النّظر عن كثب أو الغلط في القراءة أو في استرسال القول بطريقة أكثر أو أقلّ وثوقاً، إلخ. وهناك بالمثل، أحاسيس مميّزة لاستظهار شيء محفوظ عن ظهر قلب. ولن يكون لـ «أ» في الحالة التّي تعنينا أيّ إحساس من أحاسيس القراءة المميّزة، ولكنّه سيشعر، ربّما، بسلسلة من الأحاسيس التّي تميّز المغالَطة[156].

(155) الكتابة السّيريلية (kyrillisch) لا علاقة لها بالكتابة السيريالية، فهو خطّ ابتدعه سيريل (Cyrill) و ميثود (Methode)، في القرن التاسع الميلادي حتّى يتسنّى لأرثوذكس أوروبا الشرقية أن يكتبوا لغاتهم السّلافية (مثل الروسية والصربية والبولونية)، انطلاقاً من الأحرف الإغريقية وهي لا تزال مستعملة إلى اليوم رغم التنقيحات التي أدخلت عليها عبر العصور.

(156) انظر تحليلاً مطوّلاً لعمليّة القراءة يعين على فهم ما جاء في هذه الفقرة، في:
Wittgenstein, Ibid., para. 67.

160. لكن تصوّر هذه الحالة: سنكلّف شخصاً يحسن القراءة بقراءة نصّ لم يره من قبل فيقرأه لنا ـ لكنّه يشعر وكأنّه يستعرض شيئاً كان يحفظه في ذاكرته (من الممكن أن يكون ذلك تحت تأثير بعض المخدّرات). هل سنقول في مثل هذه الحالة إنّه لم يقرأ ذلك المقطع حقّاً؟ هل سنعتمد أحاسيسه معياراً لنقرّر إن كان يقرأ أم لا؟

أو، كذلك: افترض أنّنا نقدّم لشخص ما يقع تحت تأثير بعض المخدّرات سلسلة من العلامات المكتوبة، لا تنتمي بالضرورة إلى أبجديّة موجودة، فينطق بألفاظ تناسب عدداً من العلامات وكأنّها حروف، وتبدو عليه وهو يفعل ذلك كلّ المظاهر الخارجيّة للقراءة وأحاسيسها. (نعيش التّجربة نفسها في الأحلام؛ فنقول عندما نستيقظ: «كان يبدو لي أنّني كنت أقرأ حروفاً، رغم أنّها لم تكن كذلك»). في مثل هذه الحالة، سيميل البعض إلى القول إنّه قرأ (أو أوّل) بهذه الطريقة مجموعة تتكوّن من ثلاثة أحرف مثل «فوق» ـ الآن نريه الحروف في ترتيب معكوس فيقرأ «قوف»[157] ويحافظ في الاختبارات اللاّحقة على القيمة نفسها التي للحروف. في هذه الحالة سنميل إلى القول إنّ هذا الشخص قد كوّن أبجديّة خاصّة به وهو يقرأها على هذا الأساس.

161. تذكّر كذلك أنّه توجد سلسلة متّصلة من الحالات الانتقاليّة بين تلك التّي يستعرض فيها المرء من الذّاكرة ما كان يفترض أن يُقرأ، وتلك التّي يتهجّى فيها الحروف حرفاً حرفاً دون استعانة بما حفظه في ذاكرته، ودون السعي إلى التّكهّن بالألفاظ مستعيناً على ذلك بالسّياق.

قم بهذا الاختبار: انطق بسلسلة الأعداد التّالية من 1 إلى 12. الآن انظر في مدرّج ساعتك. **اقرأها** في تلك السلسلة. ماذا سمّيت «قراءة» في هذه الحالة؟ أي: ماذا فعلت لتحوّل ما قمت به إلى **قراءة**؟

---

(157) حورنا المثال الألماني مع المحافظة على المعنى والقيمة التفسيرية حتى يناسب اللغة العربية، فقد استعمل ل. ف. كلمة «OBEN» وقلبها إلى «NEBO».

162. لنجرّب هذا التفسير: يقرأ الإنسان عندما **يستنبط** النّسخة[158] من الأصل. واسمي < الأصل > النّص الذي يقرأه أو ينسخه؛ الإملاء الذي يكتب بحسبه، القطعة الموسيقيّة التّي يعزفها، إلخ. ـ إذا علّمنا مثلاً شخصاً ما الأبجديّة السيريليّة وطريقة النّطق بكلّ حرف فيها ـ عندما نقدّم له مقطعاً فيقرأه ناطقاً بكل حرف مثلما علّمناه أن يفعل ـ عندها سنقول بالتّأكيد إنّه يقوم باستنباط أصوات منطوقة من صورة الكلمة المكتوبة بالاعتماد على القواعد التّي قدّمناها له. وهذا أيضاً مثال واضح عمّا نسمّيه **قراءة** (نستطيع أن نقول إنّنا قد علّمناه < قواعد الأبجديّة >).

ولكن، لماذا نقول إنّه **استنبط** الألفاظ المنطوقة من الكلمات المطبوعة؟ هل نعرف عن الأمر أكثر من أنّنا علمناه طريقة نطق كلّ حرف وأنّه قرأ بعد ذلك الألفاظ بصوت عال؟ ربّما كان بالإمكان أن نجيب: يظهر أنّ التلميذ يقوم بنقل المطبوع إلى المنطوق بواسطة القواعد التّي وفرناها له؟ ـ سيظهر بوضوح أكثر كيف يمكننا أن **نبرز** ذلك إن حوّرنا مثالنا بطريقة يكون فيها على التلميذ أن يكتب نصّاً لا أن يقرأه، أي أن يقوم بالانتقال من المطبوع إلى المنسوخ. في الواقع، يمكننا في هذه الحالة أن نقدّم له القاعدة في شكل جدول نجد في عمود منه الحروف المطبوعة وفي عمود ثان الحروف المخطوطة. وما يبرهن على أنّه يستنبط كتابته من الحروف المطبوعة هو أنّه كان يراجع الجدول.

163. لكن ماذا لو كان، في عمليّة الاستنباط هذه، يكتب دائماً

(158) ربّما كانت هذه إيماءة لنظريّة كانط حول «النسخة» (Kopie) والعلاقة التّي تجمع المفرد الأصل بالجمع المستنسخ، فهذه العلاقة بحسب كانط لا يمكن أن تأتينا من الأحاسيس، بل هي فعل عفوي لملكة التمثّل. ويسمّي كانط هذا الفعل «تأليفاً» باعتباره وظيفة خلق للأشكال. يقول ل. ف. في *The Blue Book* حول النسخة وعلاقتها بالأصل، في اعتباره مفهوم التمثيل: «لا أقول إنّ التمثيل ينبغي أن يكون مطابقاً، بل أقول إنّه لا يمكن أن يكون هناك تمثيل صحيح إذا لم تكن النسخة مطابقة». يمكن بالطبع أن تكون الجملة محلّ هذا التمثيل.

«ب» عوضاً عن «أ» و«ت» عوضاً عن «ب» و«ث» عوضاً عن «ت» وهكذا، إلى أن يكتب «ي» عوضاً عن «أ»؟ ـ يمكن أن نسمّي هذه العمليّة أيضاً استنباطاً باعتماد الجدول. ـ وهو يستعملها الآن، إن صحّ القول، متّبعا الرسم الأوّل وليس الرّسم الثاني كما بينّا ذلك في الفقرة 86.

ويعتبر هذا أيضاً استنباطاً بحسب الجدول، حتّى وإن مثّلناه برسم مسهّم ليس فيه أدنى بسيط الانتظام.

مع ذلك، تصوّر أنّه لا يلتزم بطريقة **واحدة** للنقل، بل يحوّل هذه الطريقة بحسب قاعدة بسيطة: إذا كتبَ مرّة **«ك»** عوضاً عن «أ» كتبَ في المرّة التّي تليها «ل» عوضاً عن «أ» وللـ «أ» التّي بعدها كتب «م» وهكذا... لكن ما هو الحدّ الفاصل بين هذه العمليّة وبين عمليّة لا تخضع لقاعدة؟

لكن، هل هذا يعني أنّ لفظة «يستنبط» لا مدلول لها، لأنّه يبدو وكأنّ هذا المدلول يذوب في العدم عندما ننظر فيه؟

164. في الحالة التّي كنّا قد درسناها في (الفقرة 162) كان مدلول لفظة «استنبط» واضحاً أمام أعيننا. ولكنّنا كنّا نقول لأنفسنا إنّها كانت حالة خاصّة جدّاً من الاستنباط، كسوة خاصّة جدّاً ينبغي علينا أن نخلعها عنها حتّى نتعرّف على جوهر ما يقع استنباطه. وها أنّنا قد خلعنا عنها هذا الغلاف، لكن ذاب معه الاستنباط بدوره. ـ حتّى نكشف عن قلب الخرشوف، نزعنا عنه أوراقه: والمثال (الفقرة 162) مثال خاصّ جدّاً بالفعل، لكنّ جوهر الاستنباط لم يكن كامناً في مظهر هذه الحالة، بل إنّ هذا <المظهر> كان حالة ضمن عائلة حالات الاستنباط.

ونحن نستعمل بالمثل لفظة «قراءة» مكان مجموعة كاملة من الحالات. ولكي نقول إنّ شخصاً ما يقرأ، نطبّق معايير مختلفة في حالات مختلفة.

165. لكنّ القراءة، نودّ أن نقول، عمليّة محدّدة بدقّة! اقرأ صفحة مطبوعة وسترى أنّه يحدث شيء خاصّ، بل شيء مميّز جدّاً. ـ الآن، ما الذي يحدث عندما أقرأ هذه الصفحة؟ أرى كلمات مطبوعة وأنطق بألفاظ، لكن ليس هذا كلّ شيء، بالطبع؛ بإمكاني أن أرى كلمات مطبوعة وأنطق بألفاظ ومع ذلك ليست هذه بقراءة. وهي ليست كذلك حتّى وإن كانت الألفاظ التّي أنطق بها هي تلك التّي **يفترض** بحسب أبجديّة محدّدة أن تستنتج في قراءة الكلمات المطبوعة. ـ إذا قلت إنّ القراءة هي المرور بتجربة محدّدة، فإنّك إن قرأت بحسب قواعد أبجديّة معترف بها كونيّاً أو دون هذه القواعد يصبح أمراً لا قيمة له. ـ فيمَ يتمثّل إذاً الشيء المميّز في المرور بتجربة القراءة؟ ـ هنا أودّ أن أقول: «**تأتي** الألفاظ التّي أنطق بها بطريقة مميّزة». يعني أنّها لا تأتي كما لو كنت مثلاً أبتكرها. ـ إنّها تأتي بنفسها. ولكن حتّى هذا غير كافٍ؛ إذ يمكن لأصوات الألفاظ أن **ترد بذهني** عندما أنظر إلى الألفاظ المطبوعة، بذلك لا يمكنني أن أقول إنّي كنت أقرأها. ـ هنا أستطيع أن أقول إنّ الألفاظ التّي نطقت بها لم ترد بذهني كما لو كان مثلاً هناك ما يذكّرني بها. لا أريد أن أقول مثلاً: إنّ الكلمة المطبوعة «لا شيء» تذكّرني دائماً بصوت «لا شيء». ـ ولكن، كأنّ الألفاظ المنطوقة تتسلّل إلى داخلنا عندما نقرأ. وبالفعل، لا يمكنني أن أتفحّص كلمة عربيّة مطبوعة دون أن تحدث بباطني عمليّة غريبة: إسمع بداخلي صوت هذه اللفظة.

166. قلت إنّ الكلمات التّي يُنطق بها عند القراءة تأتي < بطريقة خاصّة >؛ لكن بأي طريقة تأتي؟ ألا يكون هذا وهْما؟ لننظر إلى الحروف منفصلة ولننتبه إلى كيفيّة حصول صوت كلّ حرف. اقرأ الحرف «أ». حسناً، كيف حصل الصّوت؟ لا نعرف حقّاً ماذا نقول عن ذلك. ـ الآن أكتب بخطّك حرف «أ»! كيف كانت حركة اليد بينما كنت تكتب؟ هل كان ذلك بطريقة مختلفة عن تلك التّي حصل بها الصوت في الاختبار السابق؟ ـ لقد نظرتُ إلى الحرف المطبوع وكتبت الحرف بخطّي؛ ذلك كلّ ما أعرفه. ـ الآن انظر إلى هذه العلامة وحاول أن يخطر بذهنك

في نفس الوقت صوت؛ انطق به. لقد خطر بذهنك الصوت < و > ولكن لا أستطيع أن أقول إن كان هناك فرق جوهري في طريقة **حصول** هذا الصوت وصورته. إنّ الفرق يكمن في اختلاف الظروف: لقد قلت لنفسي مسبقاً يجب أن يخطر بذهني صوت، وقبل أن يأتي الصوت حصل عندي بعض التشنّج. ولم أنطق الواو بطريقة آليّة كما يحصل عندما أنظر إلى الحرف < و >[159]. بالإضافة إلى ذلك لم تكن هذه العلامة **مألوفة** لديّ مثل حروف الأبجديّة. نظرت إليها بانتباه، وأنا مهتمّ بشكلها؛ وعند النّظر إليها فكّرت في صاد مقلوب. ـ تصوّر أنّه عليك استعمال هذه العلامة باستمرار باعتبارها حرفاً من حروف الأبجديّة؛ ستتعوّد هكذا على نطق صوت معيّن، لنقل إنّك ترى فيها صوت < ش > في كلّ مرّة. هل بإمكاننا أن نقول أكثر من أنّه بعد مرور بعض الوقت سيأتي هذا الصوت آليّاً حالما نرى هذه العلامة؟ هذا يعني: لن تسأل عند رؤيتها «أيّ صنف من الحروف هذه؟»، وبالطبع لن أقول في نفسي: «هذه العلامة تدفعني إلى النّطق بالصوت < ش >، ولا حتّى أنّ هذا الصوت يذكّرني بطريقة ما بالصوت < ش >».

(قارن هذا بفكرة: إنّ صورة الذاكرة (Gedächtnisbild) تتميّز بسِمات خاصّة، عن الصّور الذهنيّة الأخرى).

[نحو العبارة: «إنّه (جوّ)[160] خاصّ جدّاً»، نقول: «لهذا الوجه تعبير **خاص** جدّاً» وربّما بحثنا عن الألفاظ التّي تميّزه].

---

(159) غيّرنا طبعاً الأصوات والحروف حتّى يلائم المثال اللغة العربيّة.

(160) يستعمل ل. ف. هنا لفظة «Atmosphäre» حيث ترجمناها بـ «جوّ» وفيلسوفنا يميزها بوضوح عن «Umgebung» (محيط) و«Umstand» (ظرف) و«Zusammenhang» (سياق). مع التنبيه إلى أنّنا جعلنا «سياق» مكان «محيط» (أي حيث نجد «Umgebung» في النصّ الألماني) وذلك في بعض الحالات التّي كانت تخلّ الترجمة بالمعنى لو اتبعنا هذا التمييز حرفيّاً.

167. ما الذي نجده في الجملة ويجعل من القراءة < عمليّة خاصّة جدّاً > ؟ هذا يعني بالتأكيد أنّنا عندما نقرأ تحدث **عمليّة** خاصّة وأنّنا نتعرّف عليها. ــ لكن، إذا قرأتُ مرّة جملة مطبوعة وكتبتها مرّة أخرى بحروف المورس، ـ فهل تحدث حقّاً نفس العمليّة الذهنيّة؟ ـ بالعكس، إذ يوجد انتظام ما في المرور بالتجربة المتمثّلة في قراءة صفحة مطبوعة، لأنّ العمليّة عمليّة منتظمة. ومن السّهل التفطن إلى أنّ هذه العمليّة تتميّز مثلاً من تلك التّي تتمثّل في أن تخطر بذهنك ألفاظ كلّما نظرت إلى علامات ما. ــ وذلك لأنّ مجرّد النّظر إلى سطر مطبوع هو عمليّة مميّزة، أي أنّها تمثّل صورة خاصّة جدّاً: فكلّ الحروف تتقارب في الحجم، وحتّى في الشكل، وهي تتكرّر باستمرار فتصبح مألوفة لدينا وكأنّها وجوه معروفة. ـ فكّر في الانزعاج الذي نشعر به عندما نرى كلمة مكتوبة بخطأ في الرسم (وفي ذاك حدّة المشاعر التّي تسبّبها مشكلة الرسم وعمقها). بالطبع، ليست كلّ أشكال الحروف مطبوعة فينا **بعمق.** إذ بإمكاننا استبدال علامة ما في علم الجبر المنطقي مثلاً بأيّة علامة أخرى دون أن يثير ذلك فينا شعوراً عميقاً. ـ

تذكّر أنّ الشكل الظّاهر للكلمة مألوف لدينا بدرجة تُماثِل استئناسنا بصوتها.

168. كذلك، ينزلق نظرنا على السّطور المطبوعة بطريقة تختلف عن كيفيّة جريانه على سلسلة من أشكال معقوفة وزخارف رسمت كما اتفق. (لكنّي لا أتحدّث هنا عن تلك التّي يمكن إثباتها عند مراقبة حركات عيني الشخص الذي يقرأ). ينزلق النّظر، نودّ أن نقول، دون صعوبة خاصّة، أو عقبات تذكر. ولكنّه لا **يسقط في مزالق.** وفي الوقت نفسه، يحدُث في ذهننا خطاب عفوي. وهذا يحدُث عندما أقرأ الألمانيّة ولغات أخرى، سواء أكان المقروء منسوخاً أو مطبوعاً وبخطوط مختلفة. ــ لكن، ما أهميّة كلّ هذا لعمليّة القراءة في حدّ ذاتها؟ ليس هناك أيّة واحدة من هذه السّمات المميّزة التّي تحدث في كلّ حالات القراءة!

(قارن بين عمليّة قراءة نصّ عادي وبين عمليّة قراءة كلمات مطبوعة بخط منفصل مثلما نرى ذلك في حلول الكلمات المتقاطعة. يا للفرق بين العمليّتين! أو حاول أن تقرأ كتابتنا في الاتجاه المعاكس، من اليسار إلى اليمين).

169. ولكن، ألا نشعر عندما نقرأ أنّ ما يسبب طريقة نطقنا هو شكل الألفاظ؟ اقرأ جملة من الجمل! ـ والآن انظر إلى هذا السّطر:

(161) &8§‡§‡?ß +%8!'§

واقرأ القضيّة في الوقت نفسه. ألا يشعر المرء أنّ طريقة النّطق في الحالة الأولى **مرتبطة** برؤية العلامات وأنّها تحدث في الحالة الثانية بالنّظر إلى الواحدة تلو الأخرى دون أيّة صلة أو ترابط؟

لكن لماذا لا تقول إنّنا نشعر بتعالق سببي (Verursachung)؟ فالتّعالق السّببيّ شيء نثبته عن طريق التجربة، عندما نلاحظ مثلاً تلازماً منتظماً بين بعض الأحداث. كيف يمكنني أن أقول إذاً إنّني **أشعر** بشيء يقع إثباته عن طريق التجربة؟ (إنّ ملاحظة التّلازم المنتظم ليست الطريقة الوحيدة التّي يمكن أن نثبت بها التعالق السّببي، وهذه حقيقة بالتأكيد). وأولى بي أن أقول: إنّني أشعر أنّ حروف الأبجديّة هي **السبب** الذي جعلني أقرأ بهذه الطريقة أو بتلك، إذ عندما يسألني أحدهم: «لماذا تقرأ **هكذا؟**» ـ فإنّي أبرّر ذلك بحروف الأبجدية الموجودة.

ولكن ما معنى **أن أشعر** بهذا التبرير الذي عبّرت عنه وفكّرت فيه؟ أودّ أن أقول: أشعر عندما أقرأ بأنّ للحروف **تأثيراً** معيّناً فيّ ـ لكنّي لا أشعر بالتأثير الذي يمكن أن يحدثه سطر من الزّخارف الخطيّة في ما أقوله! لنقارن مرّة أخرى بين حرف منفصل وهذه الزخارف الخطيّة. هل سأقول أيضاً إنّني أشعر بتأثير «ي» عندما أقرأ هذا الحرف؟ هناك فرق

(161) [Vergleich, *Eine philosophische Betrachtung*, S. 182].

بالطبع بين أن أنطق بـ «ي» ناظراً إلى ياء أو ناظراً إلى «S»[162]. ويتمثّل الفرق في أنّني عندما أنظر إلى الحروف، يحدث للصوت «ي» آليّاً سمع باطنيّ، بل هو حتّى ضدّ إرادتي؛ وعندما أنطق بالحرف فإنّ الصّوت المناسب يخرج بأقلّ جهد منه لو كنت أنظر إلى «S». هذا يعني ـ أنّ الأمور تحدث بهذه الطريقة عندما أقوم **باختبارٍ** (*Versuch*)؛ لكن، ليس بالطبع عندما أنطق بلفظة تحتوي على الصوت «ي» بينما يقع نظري عفويّاً على العلامة «S».

170. لم نكن لنفكّر في أنّنا **نشعر بتأثير** الحروف فينا عندما نقرأ لو لم نقارن بين ما يحدث مع الحروف وما يحدث مع الزّخارف الخطيّة العفويّة. وهنا نلاحظ حقّاً **فرقاً**. ونؤوّله على أنّه الفرق بين التأثير وغياب التأثير.

ونحن نميل بالتحديد إلى هذا التأويل عندما نقرأ ببطء متعمّد ـ لنرى تقريباً ما يحدث عندما نقرأ، عندما نسلّم أنفسنا طوعاً، إنّ صحّ القول، كي **تقودنا** الحروف. ولكنّ هذه العبارة < أسلّم نفسي كي تقودني > لا تتمثّل بدورها إلاّ في أنّني قد أنظر بتمعّن إلى الحروف ـ وأنا تارك جانباً بعض الأفكار الأخرى.

نحن نتصوّر أنّنا نتمثّل بواسطة الشّعور ما يشبه آليّة تعالق بين صورة الكلمة والصوت الذي ننطق به. وفي الواقع، عندما أتحدّث عن تجربة التأثير، وعن التعالق السّببي، وعن تسليم النّفس لكي تقاد، فذلك يعني أنّني أشعر عندما أقرأ، إن صحّ القول، بحركة الرّافعة التّي تربط مظهر الحروف بالنّطق.

171. كان بإمكاني التعبير عن التجربة التّي أمرّ بها عندما أقرأ كلمة

(162) استعمل ل. ف. في نصّه الصوت الذي يناسب «i» والرمز «§». وقد غيرناه حتى نتمكن من نقل العلاقة بين المرئي والمسموع. لأنّنا لا نرى بين «i» و «§» نفس ما نراه بين «ي» و«S».

باستعمال ألفاظ أخرى، فأستطيع القول إنّ الكلمة المكتوبة **تلهمني** الصّوت. ـ أو أنّ الحروف والأصوات تكوّن كذلك عند القراءة **وحدة** ـ تماماً مثل سبك الخليط المعدني. (وهذا الانصهار يشبه مثلاً ما نجده بين وجوه المشاهير ورنين نغمة أسمائهم. يبدو لي أنّ هذا الاسم هو التعبير الوحيد والأمثل لهذا الوجه). عندما أشعر بهذه الوحدة، بإمكاني أن أقول: إنّي أرى، أو أسمع الصّوت الذي في الكلمة المكتوبة. ـ

لكن اقرأ الآن، لنرى، بعض الجمل المطبوعة كما تفعل ذلك في العادة، دون التفكير في مفهوم القراءة، وتساءلْ إن كانت لك تجارب وحدة أو تأثير، إلخ، مماثلة، عند القراءة. لا تقل إنّها حصلت لك دون وعي منك! ويجب ألا ننخدع كذلك بهذه الصّورة التّي تجعلنا نعتقد أنّ هذه المظاهر لا تبدو للعيان < بالنّظر إليها عن كثب > ! إن كان عليّ أن أصف كيف يبدو لي شيء ما من بعيد، فإنّ هذا الوصف لن يصبح أدقّ إن أشرت إلى ما يمكن رؤيته في ذلك الشيء عندما ننظر إليه عن كثب.

172. لنفكّر في المرور بتجربة الانقياد[163]! فلنتساءل: فيمَ يتمثّل المرور بهذه التجربة عندما يقع توجيهنا في **الطّريق**؟ ـ تمثّل الحالات الآتية:

تجد نفسك فوق ملعب رياضيّ، ربّما معصوب العينين يمسك بيدك شخصٌ يقودك مرّة إلى اليمين ومرّة إلى الشمال، وعليك أن تنتبه إلى هزّات يده وينبغي أن تنتبه كذلك إلى عدم التعثّر عندما يهزّك بقوّة بصورة مفاجئة.

أو: يقودك شخص ما من يدك بقوّة حيث لا تريد.

أو: يقود مراقصُك؛ فتتهيّأ أن تكون مستوعباً أكثر ما يمكن حتّى

---

(163) يمكن مقارنة تجربة الانقياد هنا بالتحليل الذي يقوم به في *The Brown Book* حول تجربة القراءة.

تستطيع التكهن مسبقاً بنواياه فتتبع أخفّ إشارة بالضغط ـ

أو: يقودك شخص ما في طريق للنزهة، بينما تتبادلان الحديث، فتمشي دائماً حيث يمشي[164].

أو: تمشي على طول ممرّ زراعي، ولا تفعل أكثر من أن تتّبعه.

كلّ هذه المواقف تتشابه في ما بينها؛ لكن ما هو القاسم المشترك بين كلّ هذه التّجارب الباطنيّة؟

173. «لكنّ الانقياد هو دون شكّ مرور بتجربة خاصّة!» ويكون الجواب عن ذلك: أنت **تفكّر** الآن في المرور بتجربة الانقياد الخاصة.

إذا ما أردتُ أن أتصوّر التجربة التّي عاشها الشخص في أحد الأمثلة السّابقة حيث ينقاد في الكتابة بنصّ مطبوع وجدول، سأفكّر في بحث <دقيق جدّاً>، إلخ. وسأفعل ذلك بأن أفترض قسمات وجه باعتبارها نموذجاً (لنقل تلك التّي للمحاسب المالي الدقيق). أهمّ شيء في هذه الصّورة سيكون مثلاً **الاهتمام**؛ وسيكون نفي كلّ إرادة شخصيّة هي الجانب الأهمّ، في صورة أخرى. (لكن تصوّر أنّ شخصاً ما يفعل ما يفعله الأناس العاديّون وهم يظهرون علامات اللامبالاة، بقسمات (ولِمَ لا بأحاسيس؟) تعبّر عن العناية. ـ هل هو معتن؟ تصوّر خادمة تترك طبق الشاي بكل ما يحتويه يسقط من يدها بقسمات أو بعلامات خارجيّة تنمّ عن الاهتمام). عندما أتخيّل تجربة خاصّة كهذه فإنّها تبدو لي وكأنّها **هي** تجربة الانقياد (أو القراءة). ولكنّي الآن أتساءل: ما الذي تَفعَله؟ ـ أنت تنظر إلى كلّ علامة، وتجعل قسمات وجهك هكذا، وتكتب الحروف باهتمام (وأشياء من هذا القبيل). ـ هل هذه إذاً هي التجربة الباطنيّة المتمثّلة في الانقياد؟ أريد أن أقول هنا: «لا، ليست الأمور هكذا: إنّها باطنيّة أكثر ما يمكن وجوهريّة أكثر ما يمكن». وكأنّ

(164) سقطت هذه الفقرة أيضاً من الترجمة الفرنسيّة.

كلّ هذه العمليّات، غير المهمّة بدرجات مختلفة، تبدو ملفوفة بأجواء محدّدة، وتتبخّر في الهواء كلّما نظرتُ إليها عن كثب.

174. تساءل كيف ترسم < **بعناية** > سطراً موازياً لسطر معيّن، - ومرّة أخرى ترسم بعناية سطراً يكوّن زاوية مع هذا الخطّ. ما هي تجربة العناية؟ هنا تبدو لك نظرة خاصّة، أو حركة - وعندها تودّ أن تقول: «هو ذا أن تعيش تجربة **خاصّة**» (وهو ما لا يضيف أيّ شيء جديد بالطبع).

(وهذا يتعلّق بمسألة جوهر النيّة أو فعل الإرادة (des Willens)).

175. سطّر سطراً اعتباطيّاً على الورق. - والآن حاول أن تسطّر نسخة منه، واتركه يقودك. - أودّ أن أقول: «بالتأكيد! الآن جعلت نفسي انقاد، لكن ما هو الشيء المميّز في ما يحدث؟ إن قلت ما حدث، لم يعد يبدو لي أنّه كان مميّزاً».

لكن لاحظ هذا الآن: «**بينما** أترك نفسي انقاد، يكون كلّ شيء بسيطاً، ولا ألاحظ أيّ شيء **خاص**». لكن بعد ذلك، عندما أتساءل عمّا حدث، عندها يبدو لي أنه كان شيئاً لا يمكن وصفه. **بعد ذلك**، لا يرضيني أيّ وصف. لا يمكنني، إن صحّ القول، أن أصدّق أنّني قد نظرت فقط، وكانت لي تلك القسمات وسطّرت السطر. ـ لكن، ألا **أتذكّر** أيّ شيء آخر؟ لا، ومع ذلك يبدو لي أنّ شيئاً آخر كان عليه أن يحدث؛ وبخاصّة عندما أقول في نفسي «**انقياد**»، «**تأثير**» وأشياء من هذا القبيل. أقول في نفسي «**لأنّني قد انقدت**، دون شكّ». ـ عندها فقط تظهر فكرة التأثير الأثيري، غير الملموس (ungreifbar).

176. لي شعور، عندما أعود إلى التفكير في المرور بتجربة أنّ الشيء الأساسي بالنسبة إليها هو < المرور بتجربة تأثير > وبتجربة اقتران - مقابل مجرّد تزامن ما للظّواهر: لكن، في نفس الوقت، لا أريد أن أسمي ظاهرةً عشتُها «المرور بتجربة تأثير» (هنا تكمن فكرة أنّ الإرادة ليست

ظاهرة). أودّ أن أقول إنّني عشت تجربة < **لأنّ** > (Weil)؛ ومع ذلك لا أريد أن أسمي أي ظاهرة «المرور بتجربة لأنّ».

177. أودّ أن أقول: «مررت بتجربة لأنّ». ولكن ليس لأنّي أتذكّر هذه الحادثة، بل لأنّني عندما أفكّر في ما أشعر به في تلك الحالة، أنظر إليها من خلال مفهوم < لأنّ > (أو < تأثير > أو < سبب > أو < اقتران >). ـ لأنّه من الصّواب بالفعل القول إنّني سطّرت ذلك السّطر تحت تأثير الخطّ الأصلي؛ وهذا بالطبع لا يتمثّل ببساطة في ما كنت أشعر به عندما سطّرت، بل في ظروف معيّنة، مثلاً في أنّني سطّرت سطراً موازياً للآخر؛ حتّى وإن كان ذلك بدوره ليس مهمّا على العموم في عمليّة الانقياد. ـ

178. نحن نقول أيضاً: «أنت **ترى** أنّ ذلك أرشدني» ـ ومن يرى ذلك، فماذا يرى؟

عندما أقول في نفسي: «لكنّه قد أرشدني»، ويحتمل أن أقوم بحركة من اليد تمثّل الإرشاد. ـ قم بحركة مماثلة بيدك وكأنّك ترشد شخصاً ما ثمّ اسأل نفسك أين تكمن **سمة الإرشاد** في هذه الحركة. لأنّك لا ترشد أيّاً كان. ولكنّك مع ذلك ما زلت تريد أن تسمّي هذه الحركة < إرشاداً > . إذاً فهذه الحركة وهذا الشّعور لا يحتويان على جوهر الإرشاد ومع ذلك فُرضَ استعمال هذه الإشارة. وما يفرض هذه العبارة هو بالذّات **شكل يظهر فيه** الإرشاد.

179. لنعد ثانية إلى مثالنا (الفقرة 151). من الواضح أنّنا لن نقول إنّ لـ «ب» الحقّ في النّطق بالألفاظ «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي»، لأنّ الصيغة مرّت بذهنه، ـ إن لم توجد علاقة تجريبيّة ـ النّطق بها، كتابتها ـ بين الصيغة والمواصلة الفعليّة للسلسلة. ومثل هذه العلاقة، بالطبع، موجودة. ــ والآن، يمكن أن يفكّر المرء أنّ القضيّة: «أستطيع أن أواصل بمفردي» تقول ما تقوله القضيّة: «مررت بتجربة، علّمتني بالخبرة مواصلة السّلسلة»، لكن هل قصد «ب» ذلك عندما قال

إنّه يستطيع المواصلة بمفرده؟ هل مرّت بذهنه هذه القضيّة أم كان مستعدّاً لتقديمها تفسيراً لما يقصده؟

لا. فقد استعملت الألفاظ «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي» بطريقة صحيحة، عندما مرّت الصيغة بذهنه: أي في ظروف معيّنة. عندما كان يتعلّم الجبر مثلاً، حيث استعمل مثل هذه الصيغ من قبل. ـ هذا لا يعني أنّ هذا القول ليس إلاّ اختصاراً لتفسير مجمل الظروف التّي تكوّن مسرح أحداث لعبتنا اللّغويّة. ـ فكّر في كيفيّة تعلّمنا استعمال هذه العبارات «الآن أعرف كيف أواصل»، «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي»، وأخرى مماثلة وفي أيّة عائلة من الألعاب اللّغويّة نتعلّم استعمالها.

يمكننا أيضاً أن نتصوّر حالة لم يمرّ فيها بذهن «ب» شيء، غير أنّه قال فجأة: «الآن أعرف كيف أواصل» ـ وقد يكون ذلك مع الشعور ببعض الارتياح، ثمّ واصل بالفعل السلسلة دون استعمال الصيغة. في هذه الحالة أيضاً، سنقول ـ في ظروف معيّنة ـ إنّه عرف كيف يواصل.

180. **هكذا تستعمل هذه الألفاظ.** في هذه الحالة الأخيرة مثلاً سيكون من الخطأ حقّاً تسمية الألفاظ «وصف حالة نفسيّة». ـ بل يمكن تسميتها هنا «إشارة» (Signal)؛ سنحكم إن كانت قد استعملت بطريقة صحيحة اعتماداً على ما سيواصل فعله.

181. ينبغي علينا، حتّى نفهم هذا، أن نفكّر أيضاً في الحالة التّالية: لنفترض أنّ «ب» يقول إنّه يعرف كيف يواصل ـ ولكن عندما أراد المواصلة تعثّر ولم يستطع: هل ينبغي أن أقول عندها إنّه كان مخطئاً عندما قال إنّه يعرف كيف يواصل أو إنّه كان يستطيع فعل ذلك ولكنّه الآن لم يتمكّن من ذلك؟ من الواضح، أنّنا سنقول أشياء مختلفة في حالات مختلفة (فكّر في نوعين من الحالات!).

182. نحوُ «ملاءمة»، «استطاعة»، «فهم». التمارين: (1) متى

نقول إنّ الأسطوانة < س > تلائم الأسطوانة الجوفاء < س ج > ؟ إلاّ عندما تدخل «س» في «س ج»؟ (2) نقول أحياناً: إنّ «س» لم تعد تلائم «س ج» في لحظة معيّنة. ما هو المعيار الذّي استعمل حتّى نقول إنّ ذلك حدث في ذلك الوقت بالذات؟ (3) ما الذي يمكن أن نعتبره معياراً للقول إنّ وزن جسم ما قد تغيّر في وقت معيّن بينما لم يكن ذلك الجسم في ذلك الوقت بالذات فوق الميزان؟ (4) بالأمس كنت أحفظ الشعر عن ظهر قلب، واليوم لم أعد أحفظه. في أيّ حالة يكون للسؤال الآتي معنى: «متى توقفت عن حفظه؟». (5) يسألني أحدهم: «هل تستطيع رفع هذا الثقل؟» فأجيب: «نعم»، فيقول لي عندها: «افعل ذلك!» ولكنّني لا أتمكّن من فعل ذلك. في أيّ ظرف يمكن أن نعتبر القول: «عندما أجبت بـ < نعم > كنت **أستطيع** ذلك، ولكنّي الآن لا أستطيع» تبريراً مقبولاً[165]؟

إنّ المعايير التّي نقبلها لـ < ملاءمة > و < الاستطاعة > و < الفهم > أكثر تعقيدا ممّا تبدو عليه من الوهلة الأولى، أي أنّ اللّعب بهذه الألفاظ، واستعمالها وسيطاً في التّداول اللّغوي أكثر تعقيداً ـ ودور هذه الألفاظ في لغتنا مختلف عمّا يمكن أن يغرينا التفكير فيه.

(هذا الدور هو الذي ينبغي علينا أن نفهمه حتّى نحلّ المعضلات الفلسفيّة. ولهذا فإنّه لا يمكن الاكتفاء، في العادة، بالتعريف ولا حتّى بالإقرار: إنّ اللفظة < لا يمكن تعريفها >).

183. لكن كيف؟ ـ هل كانت للقضيّة «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي» في الحالة (الفقرة 151) نفس معنى «الآن عادت الصيغة إلى ذهني»، أم هل كانت تعني شيئاً آخر؟ بإمكاننا القول إنّ هاتين

---

(165) يفسّر ل. ف. هذا الاستعمال بالرجوع إلى أفعال الصيغ (Modalverben) فيجعل إمكانيّة القول مرتبطة بهذا التركيب: «كنت أعتقد أنّني أستطيع كذا...». انظر:
Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 64.

الجملتين، في هذه الظروف، تعنيان الشيء نفسه (وتلعبان نفس الدور). لكن بإمكاننا أيضاً القول إنّه، ليس لهاتين الجملتين، **إجمالاً**، المعنى نفسه. ونقول أيضاً: «الآن أستطيع المواصلة، أعني أنّي صرت أعرف الصيغة» مثلما نقول: «يمكنني أن أمشي، عندي متّسع من الوقت»، لكن أيضاً: «يمكنني أن أمشي، لأنّ صحّتي تسمح لي بذلك» أو «يمكنني أن أمشي إن كان الأمر يتعلّق بحالة ساقي»[166]، أي عندما نضع **هذا** الشرط للمشي مقابل شروط أخرى. ولكن يجب علينا ألا نظنّ أنّ **كلّ** الشروط (مثلاً، للمشي) مستوفاة، بحيث يمكن القول إنّه لا **يمكنه** إلاّ أن يمشي، إذا أوفى بها كلّها، مطابقة لطبيعة الحالة.

184. أحاول أن أتذكّر[167] لحناً لكنّي لا أتذكّره؛ وفجأة أقول: «الآن أعرفه» ثمّ أنشده. كيف حدث أنّي عرفته فجأة؟ لا يمكن بالطبع أن يكون اللّحن قد مرّ بذاكرتي **بأكمله** في تلك اللّحظة! قد تقول، ربّما: «هذا شعور خاصّ، وكأنّ اللّحن الآن **هنا**» ـ لكن هل **هو** الآن هنا؟ فماذا لو ابتدأت أنشد ثمّ أتلعثم؟ لكن أليس بإمكاني في تلك اللّحظة أن أكون **متأكّداً** من أنّي أعرفه؟ إذاً فقد كان موجوداً **هنا** بصورة أو بأخرى! ـ لكن في أيّ معنى؟ قلت إنّ اللّحن موجود، إذا أنشده بكامله، مثلاً، أو سمعه في أذنه الباطنيّة [innern Ohr] من أوّله إلى آخره. إنّي لا أنكر بالطبع أن القول بأنّ اللّحن كان موجوداً يمكن أن يكون له معان مختلفة تماماً ـ كأن تكون لدي ورقة كتب عليها اللّحن. ـ ففيمَ تتمثّل عندها حالة < التأكّد > من معرفته؟ يمكن القول بالطبع:

---

(166) من المعروف عن أفعال الصيغ (Modalverben) خاصيّة الاشتراك الدلالي.

(167) يقول بياجي (Piaget): «في المعنى العام، يختلط التمثّل بالتفكير، أي بكامل ملكة الذكاء دون الارتكاز فقط على الإدراك والحركات (الذكاء الحسّي ـ الآلي) بل على نظام من تصورات المخطّطات الفكرية: فهي، في المعنى الضيّق، تنحسر في الصورة الذهنيّة أو في التذكّر ـ الصورة، أي الإيحاء الرمزي للواقع الغائب». انظر: Jean Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant: Imitation, jeu et rêve, image et représentation* (Paris: Delachaux et Nestlé, 1945), p. 68.

إذا كان لشخص ما القناعة بأنّه يعرف الآن اللّحن، فهو يتمثّله في تلك اللّحظة (بأي طريقة كانت) أمام ذهنه ـ ذاك هو التفسير للألفاظ: «هذا اللّحن ماثل بأكمله أمام ذهنه».

185. لنعد الآن إلى مثالنا (الفقرة 143) ثانية. يتقن التلميذ الآن تسلسل الأعداد الطبيعيّة ـ نحكم على ذلك بحسب المعايير المعتادة ـ. الآن نعلّمه كيف يكتب كذلك تسلسلات أخرى من الأعداد الأصليّة ثمّ نصل به إلى النقطة حيث يمكنه، لتنفيذ أمر يكون شكله مثلاً «+ع» (n+) أن يكتب سلسلة من نوع:

0، ع، 2ع، 3ع، إلخ[168].

وتبعاً للأمر «+1» يكتب سلسلة الأعداد الطبيعيّة. ـ نكون بذلك قد قمنا بالتّمارين وقدّمنا البرهان الذي يثبت فهمه مجال الأعداد حتّى 1000.

الآن سنترك التلميذ يواصل سلسلة (مثلاً «+2») إلى ما بعد 1000، فيكتب: 1000، 1004، 1008، 1012.

نقول له: «انظر ماذا فعلت!» ـ ولا يفهمنا. فنقول: «يجب عليك أن تضيف **اثنين**؛ انظر كيف ابتدأت السلسة!» فيجيب: «نعم! لكن أليس صحيحاً؟ كنت أظنّ أنّه كان **يجب** أن أفعل كذلك» ـ أو افترض أنّه يقول وهو يشير إلى السلسلة: «ومع ذلك فقد واصلت بالطريقة نفسها!» ـ ولا فائدة من الردّ عليه: «لكن ألا ترى إذاً. . .؟» ـ ونعيد عليه التفسيرات والأمثلة القديمة. ـ بالإمكان القول في مثل هذه الحالة: «هذا الرّجل قادر بطبعه على فهم أوامرنا، مع التفسيرات التّي تناسبها وكما كنّا سنفهمها **نحن**: «أضف إلى 1000 دائماً 2، و4 إلى 2000، و6 إلى 3000، إلخ».

---

(168) الصيغة المستعملة في النص الأصلي هي: 0, n, 2n, 3n.

هذه الحالة تشبه تلك التّي نرى فيها شخصاً يتفاعل بطبيعته مع حركة إشاريّة باليد فينظر في اتجاه الخطّ الذي يمتدّ من طرف الإصبع إلى رسغ اليد، عوض أن يذهب في الاتجاه الذي يذهب من رسغ اليد إلى طرف الإصبع.

186. «إنّ ما تقوله يتّجه نحو هذا: حتّى تنفّذ الأمر أضف < +ع > بطريقة صحيحة فلا بدّ من فراسة جديدة ـ أي حدس ـ في كلّ مرحلة». ـ من أجل تنفيذ صائب للأمر! لكن كيف سنفصل، في مرحلة معيّنة، أيّ الخطى هي الخطوة الصّائبة؟ ـ «الخطوة الصحيحة هي تلك التّي توافق الأمر ـ تماماً كما **قُصد** ذلك». ـ إذاً ففي الوقت الذي أعطيت فيه الأمر «أضف +2» قصدت أنّه يجب عليه أن يكتب 1002 بعد 1000 ـ فهل قصدت أيضاً أنّه عليه أن يكتب 1868 بعد 1866 و100036 بعد 100034 ـ، وهكذا ـ أي عدداً لا حصر له من القضايا المشابهة؟ «لا؛ لقد قصدت أنّه، بعد **كلّ** عدد يكتبه، عليه أن يكتب العدد المُوالي للعدد الذي يليه مباشرة؛ وانطلاقاً من ذلك تتتابع كلّ هذه القضايا، كلّ واحدة مكانها». ـ لكن هذا هو محور السّؤال: أي، في مكان ما من السلسلة، ما هو الشيء الذي يتبع تلك القضيّة، أو كذلك ـ ما الذي يمكن في مكان ما تسميته «توافقاً» مع تلك القضيّة (وكذلك مع ما كنت **تقصده** بتلك القضيّة ـ مهما كان هذا القصد). بل عوض أن نقول إنّ الحدس كان ضروريّاً في كلّ مرحلة، من الأصحّ أن نقول إنّ قراراً جديداً كان ضروريّاً في كلّ مرحلة.

187. «لكنّي كنت أعرف عندما أعطيته الأمر أنّه كان عليه أن يكتب 1002 بعد 1000!» معلوم! ويمكنك حتّى القولُ إنّك **قصدت** ذلك عندها، لكن ينبغي ألا تقع في وَهْم نحو لفظة «معرفة» و«قصد». لأنّك لم تكن تقصد بالفعل أنّك كنت تفكّر عندها في الانتقال من 1000 إلى 1002 ـ وحتّى إن فكّرت في ذلك، فإنّك لم تفكّر في عمليّات انتقال أخرى. فقولك: «كنت أعرف عندها...» يعني تقريباً «لو سئلت عندها

ما هو العدد الذي كان عليّ أن أكتبه بعد 1000 لأجبت < 1002 >». وهذا ما لا أشكّ فيه. وهو افتراض من النوع نفسه: «لو سقط في الماء لقفزتُ وراءه». ـ والآن، أين يكمن الخطأ في فكرتك؟

188. في هذا الموضع، أودّ قبل كلّ شيء أن أقول: كانت فكرتك تتمثّل في أنّ ذلك القصد، أي عمليّة فهم الأمر تلك، قد نَفّذت بعد بطريقتها كلّ تلك المراحل: وكأنّ نفسك (Seele) تطير أمامك، إن صحّ التعبير، عندما تفهم وتنجزُ كلّ تلك المراحل قبل أن تلحق جسديّاً إلى هذه المرحلة أو تلك.

لقد كنت إذاً تميل إلى استعمال عبارات مثل: «**حقّاً**، كلّ المراحل قد أنجزت بعد؛ قبل أن أفعل ذلك كتابة أو قولاً أو ذهناً». وقد بدت وكأنّها محدّدة مسبقاً، مقدّماً، بطريقة **متفرّدة**، ـ كما لا يمكن إلاّ للقصد [Meinen] وحده أن يسبق الواقع.

189. «لكن **أليست** المراحل محدّدة بالصيغ الجبريّة؟». في هذا السّؤال خطأ.

نحن نستعمل العبارة: «المراحل تحدّد من خلال الصيغة...». **كيف** يقع استعمالها؟ ـ يمكننا أن نقول عنها ربّما إنّ أشخاصاً، بحكم تعليمهم (تدريبهم)، يستعملون هذه الصيغة م = ش^2 [169] بطريقة تجعل كلّ واحد منهم يحصل على القيمة نفسها لـ «م» عندما يعطون لـ «ش» القيمة العدديّة نفسها[170]. كذلك يمكن أن نقول: هؤلاء الأشخاص متمرّسون بطريقة تجعل كلاً منهم، إذا أعطي لهم الأمر < +3 > ، ينفّذ المراحل نفسها في المستوى نفسه. ويمكننا أن نعبّر عن ذلك بهذه الطريقة: «إنّ الأمر < +3 > ، بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص، يحدّد تماماً كلّ انتقال من عدد إلى آخر». (خلافاً لأشخاص

(169) أي ما يناسب: $y = x^2$.

(170) في موضع آخر، يقول ل. ف. إنّ قيمة القضيّة هي قيمة أسسها.

آخرين لا يعرفون ما الذي ينبغي فعله لتنفيذ هذا الأمر، أو أنّهم يتعاطون معه بكلّ تأكّد ولكن كلّ واحد بطريقة مختلفة).

ويمكننا من جهة أخرى أن نقابل أنواعاً مختلفة من الصيغ مع أنواع مختلفة من الاستعمالات (أنواع مختلفة من التمارين) التّي تتماشى معها؛ فنسمّي إذاً صيغَ نوعٍ محدّدٍ (وطريقة الاستعمال التّي تناسبه) «الصيغ التّي تحدّد العدد م قيمةً لـ ش»، وصيغاً من نوع آخر تلك «التّي لا تحدّد العدد م قيمةً لـ ش». (م = ش^2 يكون من النّوع الأوّل و م ≠ ش^2 من النّوع الثاني). وتكون القضيّة هكذا «الصيغة... تحدّد العدد م» قولاً (Aussage) يتعلّق بشكل الصيغة ـ لذلك، ينبغي أن نفرّق بين قضيّة مثل هذه: «الصيغة التّي كتبتُها تحدّد م» أو «تجد هنا صيغة تحدّد م» وقضيّة من نوع: «الصيغة م = ش^2 تحدّد العدد م قيمةً معيّنة لـ ش». والسّؤال: «هل توجد صيغة تحدّد م؟» سيكون له المغزى نفسه: لـ «هل توجد صيغة من هذا النّوع أو من ذاك (النّوع)؟» ـ في الحقيقة، لا يبدو واضحاً من الوهلة الأولى ما الذي ينبغي فعله بهذا السّؤال: هل أنّ م = ش^2 صيغة تحدّد عدداً م باعتباره قيمةً معيّنة لـ ش؟» بإمكاننا، ربّما، أن نطرح هذا السّؤال على تلميذ، لنتحقّق إن كان يفهم معنى لفظة «تحديد»؛ أو بإمكان ذاك السّؤال أيضاً أن يكون فرضاً رياضيّاً، في نظام معيّن، حيث لا توجد قيمة أخرى لـ ش، غير المربّع.

190. يمكن أن نقول الآن: «إنّ الطريقة التّي تفهم بها الصيغة هي التّي تحدّد المراحل التّي يجب إنجازها». ما هو المعيار الذي يقرّر بأيّة طريقة يجب أن نفهم الصيغة؟ قد تكون الطريقة، ربّما، أو الكيفيّة التّي نستعملها بها دائماً، أي الطريقة التّي بها تعلّمنا كيف نستعملها.

نحن نقول مثلاً لشخص يستعمل علامة لا نعرفها: «إذا كنت بـ < ش!2 > تقصد «ش^2»، فإنّك تحصل على **هذه** القيمة لـ «م»؛ وإذا كنت تقصد بهذه العلامة «2 ش» فإنّك تحصل على **تلك** القيمة». اسأل نفسك الآن: كيف يمكن لما **تقصده** (*meinen*) بـ «ش!2» أن يحدّد هذا الشيء أو ذاك؟

هكذا إذاً يمكن للقصد أن يحدّد مراحل الانتقال (Übergänge).

191. «وكأنّه بإمكاننا أن ندرك استعمال اللّفظة بأكمله دفعة واحدة» ـ مثل **ماذا** مثلاً؟ ألا **يمكن** ـ في معنى معيّن ـ إدراكه دفعة واحدة؟ وفي **أيّ** معنى لا يمكنك فعل كلّ ذلك؟ ـ وكأنّنا في الحقيقة نستطيع أن < ندركه دفعة واحدة > في معنى أكثر مباشرة. ـ لكن هل لك نموذج مثالي لهذه الحالة؟ لا. لا يتوفّر لدينا غير هذه العبارة. كأنّها نتيجةً لصور متقاطعة.

192. لا يتوفّر لديك نموذج مثالي لهذا الحدث الخارق، لكنّك تريد أن تستعمل عبارات خارقة (من الممكن تسميتها بالتفضيل الفلسفي (philosophischer Superlativ)).

193. الآلة باعتبارها رمزاً لطريقة اشتغالها: تبدو الآلة ـ يمكنني القول قبل كلّ شيء ـ وكأنّها تتضمّن طريقة اشتغالها. ماذا يعني ذلك؟ إذا كنّا نعرف الآلة فإنّ البقيّة، أي الحركات التّي ستقوم بها تبدو محدّدة تماماً مسبقاً.

ونتحدّث عنها وكأنّ ذلك الجزء الذي لا يمكنه أن يتحرّك إلاّ هكذا وكأنّه لا يستطيع أن يفعل أيّ شيء آخر. كيف ننسى إذاً إمكانيّة ثنيه وتكسيره وانصهاره؟ نعم، في أغلب الحالات لا نفكّر فعلاً في مثل هذا. نحن نستعمل آلة أو صورة آلة باعتبارها رمزاً لطريقة اشتغال معيّنة. نطلع شخصاً ما مثلاً على هذه الصّورة ونفترض أنّه سيستنبط حركات ظواهر الأجزاء المختلفة. (تماماً مثلما يمكننا أن نخبر أحد الأشخاص بعدد ما عندما نقول له إنّه الخامس والعشرون في السلسلة 1، 4، 9، 16،...).

«تبدو الآلة وكأنّها تتضمّن طريقة اشتغالها» يعني: نحن نميل إلى تشبيه حركات الآلة المقبلة في دقّتها بأشياء موجودة في صندوق نخرجها منه الآن. ولكنّنا لا نتكلّم هكذا عندما نريد أن نتكهّن بالطريقة الفعليّة

لاشتغال الآلة. في تلك الحال، لا ننسى عادة إمكانيّة التواء الأجزاء، إلخ. ـ لكننا في الواقع، نتكلّم هكذا عندما نتعجّب من إمكانيّة استعمالنا الآلة رمزاً لطريقة تحرّك ـ لأنّ الآلة يمكنها بالتأكيد أن تتحرّك بصورة **مختلفة** تماماً.

يمكننا أن نقول إنّ الآلة، أو صورتها، هي الأولى في سلسلة صور، تعلمنا كيف نستخرجها منها.

لكن لو فكّرنا في أنّه كان بإمكان الآلة أن تتحرّك بطريقة مختلفة، لبدا لنا أنّه ينبغي أن تكون طريقة اشتغالها متضمّنة في داخل الآلة، باعتبارها رمزاً، وبصورة أكثر دقّة ممّا هي في الآلة الحقيقيّة. وكأنّه لم يكن يكْفي أن تكون تلك هي الحركات المحدّدة مسبقاً من خلال التجربة، بل ينبغي أن تكون فعلاً ـ في معنى ملغز (in einem mysteriösen Sinne) ـ **حاضرة** بعد. وهذه حقيقة بالتأكيد: فحركة الآلة باعتبارها رمزاً محدّدة مسبقاً بطريقة تختلف عن أيّة آلة حقيقيّة بعينها.

194. متى يفكّر المرء في أنّ حركات الآلة الممكنة موجودة في داخلها بطريقة ملغزة؟ ـ الآن، عندما نتفلسف. وما الذي يغرينا بأن نفكّر بهذه الطريقة؟ هي الطريقة والأسلوب اللذين نتحدّث بهما عن الآلة. نحن نقول مثلاً إنّ **لدى** هذه الآلة إمكانيّة الحركة، نتحدّث عن الآلة بطريقة مثاليّة متحجّرة، تلك الآلة التّي لا **يمكنها** أن تشتغل إلاّ بهذه الصّورة أو تلك. ـ وما هي **إمكانيّة** التحرّك هذه؟ إنّها ليست **الحركة**؛ ولا هي كذلك الظروف الفيزيائيّة للحركة ـ تلك التّي تسمح بوجود فراغ كاف بين اللّسان (Lager) والفرض (Zapfen) حتّى لا ينطبق اللّسان على الفرض أكثر من اللاّزم. هذه هي، في الحقيقة، الظروف التجريبيّة للحركة، لكن من الممكن تصوّر الأمر بطريقة مختلفة. ينبغي أن تكون إمكانيّة الحركة كالظلّ بالنسبة إلى الحركة نفسها. لكن هل تعرف مثل هذا الظلّ؟ ولا أعني بالظلّ أيّة صورة كانت للظلّ ـ لأنّ هذه الصّورة يجب ألاّ تكون بالضرورة الصّورة المباشرة **لهذه** الحركة.

ولكن ينبغي أن تكون إمكانيّة هذه الحركة هي الإمكانيّة الحقيقيّة لهذه الحركة. (انظر، كيف تعلو بنا أمواج اللّغة هنا!)[171].

لكنّ الأمواج تنخفض حالما نتساءل: عندما نتحدّث عن آلة، كيف نستعمل إذاً اللّفظة «إمكانيّة الحركة»؟ ـ لكن من أين أتتك هذه الأفكار الغريبة؟ الآن، سأريك إمكانيّة الحركة لنقُل من خلال **صورة** للحركة: < هكذا إذاً، الحركة شيء يشبه الواقع كثيراً > . فنقول: «إنّها لا تتحرّك بعد، لكن بإمكانها أن تتحرّك» ـ < إذاً فالحركة شيء يماثل الواقع كثيراً > . يمكننا بالطبع أن نشكّ أنّ هذه الظروف الفيزيائيّة أو تلك تجعل هذه الحركة ممكنة، لكننا لا نناقش أبداً، في ما إذا كانت **هذه** الظروف هي إمكانيّة هذه الحركة أو تلك: < إذاً، تقع إمكانيّة الحركة في علاقة متفرّدة مع الحركة ذاتها؛ في علاقة أكثر ارتباطاً من تلك التي توجد بين الصّورة والشيء الذي تمثّله > ، وبالفعل، فبالإمكان أن نشكّ في ما إذا كانت الصّورة تمثّل هذا الشيء أو ذاك. ونقول: «ستعلّمنا التجربة إن كانت تلك ستمكّن اللّسان من الحركة»؛ لكنّنا لا نقول: «ستعلّمنا التجربة إن كانت تلك هي إمكانيّة هذه الحركة»؛ < وبذلك، لن يكون أمراً تجريبيّاً أن تكون هذه الإمكانيّة هي الإمكانيّة الحقيقيّة لهذه الحركة > .

إنّنا نحرص على طريقتنا في التعبير عمّا يهمّ هذه الأمور؛ نحن لا نفهمها فقط بل نسيء تأويلها. إنّنا، عندما نتفلسف، كالأشخاص المتوحّشين البدائيين الذين يسمعون طريقة كلام أشخاص متحضّرين متمدّنين فيسيئون فهمها، ثمّ بعد ذلك يستنتجون من هذا التأويل الخاطئ أغرب الاستنتاجات.

195. «لكنّني لا أريد أن أقول إنّ ما أفعله الآن (عندما أدرك معنى ما) يحدّد الاستعمال المقبل **سببيّاً** وتجريبيّاً، بل، بطريقة **غريبة**، إنّ

---

(171) كلّ التحليل السابق موجود في: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 125

الاستعمال نفسه حاضر بشكل ما». لكنّه موجود بالتأكيد، < **مهما** كان المعنى > الذي ندركه به! في الحقيقة، ليس في ما قلته شيء خاطئ إلاّ العبارة «بطريقة غريبة». أمّا الباقي فصحيح؛ ولا تبدو هذه القضيّة غريبة إلاّ عندما نتصوّرها في لعبة لغويّة مختلفة عن تلك التّي نستعملها فيها بالفعل. (قال لي أحدهم إنّه عندما كان طفلا عجب كيف أنّ الخيّاط «**يستطيع أن يخيط ثوباً**» ـ وكان يظنّ أنّ ذلك يعني أنّ الثوب كان يصنع فقط بفعل الخياطة، حيث يحاك خيطاً خيطاً[172].

196. إنّ استعمال الألفاظ الذي يساء فهمه يؤوّل على أنّه تعبير عن **عمليّة** غريبة (تماماً مثلما نتصوّر الزّمن وسطاً غريباً، والنّفس (Seele) كائناً غريباً).

197. «كأنّنا نستطيع إدراك كلّ استعمالات اللفظة دفعة واحدة»[173]. نحن نقول بالفعل إنّنا نفعل ذلك، أي، أنّنا، في بعض الأحيان، نصف ما نفعله بهذه الألفاظ. ولكن ليس في ما نفعله ما يثير الدهشة أو الغرابة، غير أنّ الغرابة تظهر عندما تصل بنا الأمور إلى التفكير في أنّ التّطوّر المقبل يجب أن يكون حاضراً بأيّة طريقة كانت في فعل الإدراك مع أنّه ليس حاضراً. ـ نحن نقول بالفعل إنّنا بكلّ تأكيد نفهم هذه الألفاظ، ومن جهة أخرى أن مدلولها يتمثّل في استعمالها. أنّني الآن أريد بكلّ تأكيد أن ألعب الشطرنج ليس محلّ شكّ؛ لكنّ لعبة الشطرنج ليست تلك اللّعبة إلاّ بحكم قواعدها (إلخ). ألست أعرف كذلك ماذا أريد أن ألعب قبل أن أكون **قد** لعبت؟ أم هل إنّ كلّ القواعد موجودة في فعل القصد (Akt der Intention)[174]؟ هل التجربة هي التّي علّمتني أنّ هذا النوع من الألعاب يتبع عادة فعل القصد؟ ألا

---

(172) هذه الفقرة موجودة بأكملها في: المصدر نفسه، ج 1، الفقرة 126.

(173) انظر تحليل هذه القضيّة في: المصدر نفسه، ج 1، الفقرة 123.

(174) هذا يعني أنّ القصد ليس حالة أو ظاهرة اعتباطيّة بل فعلاً إراديّاً نقوم به.

يمكنني أن أتأكّد ممّا أنوي فعله؟ وإذا كان هذا لامعنى (Unsinn) ـ أيّ صنف من التعالق المتحجّر جدّاً يوجد بين فعل النيّة (Akt der Absicht)[175] وموضوع النيّة؟ ـ أين ينجز التعالق بين معنى الألفاظ «هنا نلعب الشطرنج!» وكلّ قواعد اللّعبة؟ ـ طبعاً! في قائمة قواعد اللّعبة، وفي تعليم الشطرنج وفي الممارسة اليوميّة للّعبة.

198. «لكن كيف يمكن للقاعدة أن تعلّمني في **هذا** المقام؟ مهما فعلت سيكون ذلك دائماً منسجماً مع القاعدة بواسطة تأويل ما». ينبغي ألا نقول هكذا، بل: كلّ تأويل يكون معلّقاً في الهواء ومعه الشيء المؤوّل، وليس بإمكانه أن يعطي المؤوّل أيّة ركيزة. لا يمكن للتّأويلات، وحدَها، أن تحدّد المدلولات.

«إذاً، مهما فعلت من شيء، فبالإمكان جعل هذا الشيء منسجماً

---

(175) في هذه الفقرة يستعمل ل. ف. مفهوم «Intention» لأوّل مرّة في النصّ. ولكنه في هذه الفقرة بالذات يستعمله إلى جانب «Absicht» الذي كان استعماله أوّل مرّة في (الفقرة 139) في تركيب مواز «Akt der Intention» و«Akt der Absicht» فهل هما حقّاً مفهومان مترادفان؟ وما علاقتهما بفعل «meinen» الذي يفيد أيضاً القصد في بعض معانيه؟ لن يكفي الاستعمال كما يطرح فتغنشتاين لتوضيح التقارب بين المعاني وكذلك الفوارق، ولا بدّ هنا من الرجوع إلى الأصول. نحن نعلم أنّ «Intention» من اللاتينيّة «intentio» وهي مركّبة من «in» أي «في» و«tentiô» بمعنى «يميل إلى»، «يمدّ»، أي «توجّه، قصد». وهو المعنى ذاته الذي نجده كذلك في كلمة «Sinn» حيث يفيد إلى جانب ذلك معنى الانتباه، لكن أيضاً معنى التغيير والتحوّل الذي يتقاسمه مع كلمة «meinen» كما رأيناه في ما سبق، فتكون ترجمة «Intention» بالقصد الذي يفيد الاتجاه في محلّه إذاً. ولكنّ الاتجاه والتوجّه يبدوان بأكثر وضوح في كلمة «Absicht» حيث إنّ «ab» تفيد الابتعاد و«Sicht» يعني في الألمانيّة الرؤية أو النظر، ونجد لهذا المعنى صدى في كلمة «Gesicht» التي تشير إلى الوجه. والتوجّه من الوجه، تماماً مثلما أنّ «المعنى» من «عني» أي من العين! وما ترجمتنا لـ «Absicht» بـ «نيّة» إلاّ من باب تأكيد تقارب المعاني دون تماهيها. ولو كان ل. ف. لا يرى بينهما فرقا لاكتفى بواحدة منهما، إلاّ أنّنا نرى أنّه لم يلتجئ إلى كلمة «Intention» إلاّ في أربع مناسبات (الفقرات 197، 205، 659، وج 2، الفقرة VI) [منهما اثنتان حيث استعملهما سويّاً أي الفقرة 197 وكذلك الفقرة 205] بينما استعمل «Absicht» ومشتقّاتها أكثر من أربعين مرّة.

مع القاعدة؟». أتركني أسأل: ما دخل تعبير القاعدة ـ لنقُل علامة إرشاد في الطريق ـ في تصرّفي؟ ما هو نوع العلاقة هنا؟ حسناً، ربّما كان هذا: لقد دُرّبت على أن أتفاعل بطريقة معيّنة مع هذه الإشارة ـ والآن أتفاعل بنفس تلك الطريقة.

لكن، بهذه الصّورة لا نُقدّم إلاّ تعالقاً سببيّاً يفسّر كيف نتصرّف بحسب علامات الإرشاد في الطريق؛ ولكنّه لا يفسِّر في ما يتمثّل حقّاً الامتثال ـ للإشارة (Dem - Zeichen - Folgen). لا؛ لقد أظهرتُ بوضوح كيف أنّ الإنسان لا يعدّل اتجاهه بحسب علامات الإرشاد إلاّ إذا كان يوجد استعمال قائم أو عادة ثابتة.

199. هل أنّ ما نسمّيه «الامتثال للقاعدة» هو شيء يمكن أن يكون من فعل شخص **واحد** أو أنّه قام به مرّة **واحدة** في حياته؟ ـ وهذه بالطبع ملاحظة حول **نحو** عبارة «الامتثال للقاعدة».

لا يمكن أن يكون هناك شخص واحد فقط قد امتثل للقاعدة أو أنّه قد فعل ذلك مرّة واحدة[176]. لا يمكن أن يكون تواصلٌ قد تمّ مرّة واحدة وأنّ أمراً قد أعطِي وفهم مرّة يتيمة واحدة، إلخ[177]. ـ أن تمتثل لقاعدة وأن تقيم تواصلاً وأن تطيع أمراً، وأن تلعب مقابلة شطرنج هي **عادات** (تقاليد، مؤسّسات).

أن تفهم قضيّة يعني أن تفهم لغة. أن تفهم لغة يعني أن تتحكّم في تقنية[178].

---

(176) قدَرُ مفاهيمنا ألا تستعمل مرّة واحدة. إنّ شكلاً زخرفيّاً في سجّادة لا يتكرر لا يمكن اعتباره شكلاً زخرفيّاً. يتداخل ذلك الشكل في الزربيّة مع أشكال أخرى. فماذا لو كانت حياتنا سجادة؟. انظر: Wittgenstein, *Zettel*, paras. 568-569.

(177) هنا يترابط الامتثال للقاعدة مع الفهم وإعطاء الأوامر والمعنى بصفة عامّة. لذا يجب اعتبار هذا المفهوم مهمّا جدّاً داخل فلسفة فتغنشتاين للمرحلة المتأخّرة.

(178) هل يعني بالتقنية التحكّم في التصرّف أو في الأداة اللغويّة باعتبارها وسيلة تواصل؟ كيف يمكن أن نفهم هذه الجملة؟ على أنها تعبير عن أداتيّة اللغة أم أنّ اللغة باعتبارها لعبة لغويّة محكومة بقواعد تجعل امتلاكها عبارة عن امتلاك «مهارة»؟

200. بإمكاننا بالطبع أن نتصوّر أنّه، عند شعب لا يعرف الألعاب، يمكن لشخصين أن يجلسا أمام رقعة شطرنج ويقومان بنقلات لعبة الشطرنج؛ وأن نتصوّر حتّى كلّ المظاهر النفسيّة المرافقة للعبة، فلو رأيناهما **نحن** على هذه الحالة لقلنا إنّهما يلعبان الشطرنج. ولكن تصوّر الآن مقابلة شطرنج وقد ترجمت بحسب قواعد معيّنة، إلى سلسلة من التصرّفات لم نتعوّد على ربطها بلعبة ما، مثل أن نصوّت أو نضرب الأرض بالأرجل. افترض الآن أنّ هذين الشخصين عوض أن يلعبا الشطرنج بحسب الشكل المعهود يصوّتان بطريقة تجعل من الممكن ترجمة ما يفعلانه إلى لعبة شطرنج بحسب القواعد المناسبة. في هذه الحالة، هل سنميل أيضاً إلى القول إنّهما يلعبان لعبة؟ وبأيّ حقّ يمكننا قول ذلك؟

201. معضلتنا كانت هذه: لا يمكن لقاعدة ما أن تحدّد أيّة طريقة عمل، ما دام بإمكان كلّ طريقة عمل أن تتوافق معها. وكان الجواب: إذا كان بإمكانها أن تتوافق مع القاعدة فبإمكانها أيضاً أن تتناقض معها[179]. بذلك لا وجود لتوافق ولا لتناقض هنا.

أن يكون ما سبق سوء فهم، هذا ما يمكن أن نراه من خلال تقديمنا التأويل وراء التأويل، في هذا الاستدلال؛ كما لو كان كلّ تأويل يريحنا على الأقل لحظة، حتّى نفكّر في تأويل آخر، يختفي بدوره وراء التأويل الأوّل. وما نراه ممّا سبق هو وجود طريقة لتمثّل القاعدة بحيث إنّها **ليست تأويلاً**، بل إنّها تظهر، من حالة تطبيق إلى أخرى، في ما نسمّيه «امتثالاً للقاعدة» وفي ما نسمّيه «مخالفتها».

لهذا السبب نميل إلى القول: إنّ كلّ تصرّف يمتثل للقاعدة هو تأويل، لكن في الحقيقة يجب ألا نسمّي «تأويلاً» إلاّ استبدال تعبير عن القاعدة بآخر.

---

(179) على أنّه يقول بوجود قرابة متينة بين «التوافق» و«القاعدة» فهما أبناء عمّ. انظر:
Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 6, para. 41.

202. ولذلك فإنّ < الامتثال للقاعدة > ممارسة (Praxis). وأن **نعتقد** أنّنا نمتثل للقاعدة ليس امتثالاً للقاعدة. لهذا السبب لا يمكن الامتثال للقاعدة بصفة < شخصيّة > (privatim): وإلاّ لكان الاعتقاد في الامتثال للقاعدة يعني هو نفسه الامتثال للقاعدة.

203. اللّغة متاهة من الطّرق المتشعّبة. تأتي من **هذه** النّاحية وأنت تعرف طريقك فتجد نفسك وقد أتيت إلى النقطة نفسها من ناحية أخرى وأنت تائه عن طريقك.

204. ما دامت الأمور على هذا الشكل، يمكنني أن أخترع مثلاً لعبة لن يلعبها أحد. ـ لكن، هل سيكون ممكنا أنّ البشريّة لم تلعب أيّة لعبة؛ ثمّ في مرّة من المرّات اخترع أحد لعبة ـ لن يلعبها في الأخير أحد؟

205. «لكنّ هذا هو بالذات موضع غرابة **المقصد** (*Intention*)، في تلك العمليّة النفسيّة: وهو أنّ وجود المقصد لا يتوقّف بالضرورة على وجود عادة أو تقنية. وأنّه بالإمكان أن نفكّر مثلاً في شخصين يلعبان مقابلة شطرنج في عالم ليس فيه لعبٌ إذا استثنينا ذلك، أو حتّى إنّهما يبدآن مقابلة شطرنج ـ ثمّ يتوقفان عن اللّعب»[180].

ولكن ألا تعرَّف لعبة الشطرنج من خلال قواعدها؟ وبأيّ طريقة تحضر هذه القواعد في ذهن من ينوي أن يلعب الشطرنج؟

206. أن تمتثل لقاعدة يشبه أن تمتثل لأمر. لقد وقع ترويضنا على ذلك ونحن نرد الفعل بطريقة محدّدة. ولكن ماذا لو امتثل أحد للأمر أو للترويض **بطريقة كذا** والآخر **بطريقة ثانية**؟ من منهم سيكون على حق؟

تصوّر أنّك مستكشف وقد وصلت أرضاً مجهولة تتكلّم لغة غريبة عنك تماماً. في أيّ ظرف من الظروف ستقول إنّ النّاس، في ذلك

(180) انظر كيف يتجاوز ل. ف. هذا السؤال في الفقرة 337 من هذا الكتاب.

المكان، يعطون الأوامر، ويفهمون الأوامر، ويمتثلون للأوامر، ويتمرّدون على الأوامر، إلخ؟

إنّ طريقة تصرّف البشر العامّة هي النّظام المرجعي الذي نؤوّل بواسطته لغة مجهولة لدينا.

207. لنتصوّر أنّ سكّان هذا البلد يقومون بالأعمال البشريّة العاديّة ويستعملون في ذلك ما يبدو وكأنّه لغة منطوقة (artikulierte Sprache). لو راقبنا سلوكهم عن كثب لوجدناه مفهوماً ولبدا لنا < منطقيّاً > . ولكن لو سعينا إلى تعلّم لغتهم لوجدناها مستعصية مستحيلة، فلا وجود عندهم لعلاقة منتظمة بين ما يقوله القوم والأصوات التّي يصدرونها والأعمال التّي يقومون بها، لكنّ الأصوات التّي يصدرونها لا يمكن الاستغناء عنها؛ لأنّنا لو ألجمنا فم أحد هؤلاء النّاس لكانت النتيجة مماثلة لما يحدث عندنا: فدون هذه الأصوات تقع أعمالهم في الفوضى ـ إن كان التعبير بهذه الطريقة ممكناً.

فهل سنقول إنّ لهؤلاء القوم لغة؛ أي أوامر، وتواصلاً، إلخ؟

انطلاقاً ممّا نسميّه نحن «لغة» ينقصها شيء هنا حتّى تصبح كذلك: الانتظام.

208. أبهذه الطريقة إذاً أعرّف ما أعنيه بـ «أمر» و«قاعدة»، من خلال الانتظام؟ ـ ماذا سأفعل كي أفسّر لشخص ما مدلول «منتظم»، «متجانس»، «عينه»؟ هل سأفسّر هذه الكلمات لشخص لا يعرف إلاّ الفرنسيّة مثلاً بواسطة الكلمات الموافقة لها بالفرنسيّة، لكن إذا كان الشخص لا يملك بعدُ هذه **المفاهيم** فسأعلّمه كيف يستعملها بواسطة **الأمثلة والتمارين**. ـ وبذلك فلن أبلّغه أقلّ ممّا أعرف أنا نفسي.

وخلال هذا التمرين سأريه ألواناً متجانسة وامتدادات متجانسة وأشكالاً متجانسة؛ وسأجعله يتعرّف عليها ويقدّمها وهكذا. سأدعوه مثلاً أن يواصل بطريقة < متجانسة > (gleichmässig) سلسلة زخارف

عندما يعطَى له أمر بذلك. ـ وكذلك أن يواصل تصاعديّاً؛ فيواصل مثلاً، بهذه الطريقة.

وسأريه ماذا ينبغي أن يفعل وسيفعل ذلك بعدي؛ وسأؤثّر فيه بعبارات القبول والرفض والاهتمام والتشجيع. سأتركه يفعل أو سأمنعه، وهكذا.

تصوّر أنّك شاهد على تعليم من هذا النّوع. لن تفَسّر فيه أيّة لفظة نفسَها، ولن تنتج أيّة حلقة منطقيّة (logischer Zirkel).

وخلال هذا التعليم ستُفسّر له أيضاً عبارات «إلى آخره» و«هكذا إلى ما لا نهاية». ويمكن لهذا الغرض أن تكون حركة ضمن ما يمكن استعماله. والحركة التّي تعني «واصل هكذا!» و«إلى آخره» لها دور يمكن مقارنته بذلك الذي يتمثّل في الإشارة إلى شيء أو إلى موضع.

ينبغي أن نميّز بين «إلخ»[181] وهي طريقة مختصرة في نظام الكتابة و«إلى آخره» التّي **ليست** كذلك. فـ «إلخ. إ. ما. لـ. ن.». **ليست** طريقة مختصرة في نظام الكتابة. وكوننا لا نكتب كلّ الأعداد التّي تمثّلها π لا يدلّ على قصور بشري كما يعتقد ذلك بعض علماء الرياضيّات أحياناً.

إنّ التعليم الذي يقتصر على تقديم الأمثلة يتميّز من تعليم <**يذهب إلى ما بعد**> (*hinausweist*) الأمثلة.

209. «لكن ألا يذهب فهمنا إلى ما بعد الأمثلة؟» – عبارة غريبة جدّاً ورغم ذلك عاديّة جدّاً! ـ

ولكن هل هذا **كلّ شيء**؟ ألا يوجد تفسير أعمق؛ أم هل ينبغي

---

(181) يعطي ل. ف. .usw (إلخ) دلالة خاصة. وينبغي ألا تمر دون لفت الانتباه. لأنه، علاوة على الاهتمام بها في تحليل مخصوص، يستعملها 131 مرّة في هذا النص، ثمّ لأنّ «إلخ» تمثل بالنسبة إليه «قانون تكوين السلسلة». انظر مثلاً: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 10, para. 75.

ألاّ يكون **فهم** التفسير أعمق؟ حسناً! هل عندي أنا نفسي تفسير أعمق؟ هل كان **لدي** أكثر ممّا قدمت في التفسير؟ ـ لكن من أين أتاني إذاً هذا الشّعور بأنه قد يكون لدي أكثر؟

ألا نكون كمن يؤوّل ما لا حدود له بأنّه طولٌ يمتدّ إلى ما وراء كلّ طول؟

210. «لكن هل فسّرت له حقّاً ما فهمتَه أنت؟ ألم تتركه **يتكهّن** بما هو جوهري؟ أنت تقدّم له الأمثلة لكن عليه أن يتكهن بمُيولك، ومنه بنيّتك» ـ كلّ تفسير يمكنني أن أقدّمه لنفسي بإمكاني أن أقدّمه له. ـ «إنّه يتكهّن بما أقصده» قد تعني: تمرّ بذهنه تأويلات عديدة لتفسيري وهو يحدس بواحدة منها. يمكنه إذاً أن يسأل في هذه الحالة؛ ويمكنني أن أجيبه؛ وسأجيبه.

211. «مهما كانت الطريقة التّي علمته بها كيف يواصل سلسلة زخارف ما ـ كيف يمكنه أن **يعرف** كيف يواصل وحده؟» ـ حسناً، وكيف أعرف **أنا ذلك**؟ إذا كان هذا يعني: «هل لدي مبرّرات؟»، سيكون الجواب: سرعان ما ستعوزني المبرّرات. وأتصرّف عندها دون مبرّرات.

212. إذا أمرني أحد ممّن أهابهم بمواصلة السّلسلة فسأقوم بذلك بسرعة وبكل يقين ولن يزعجني غياب التبريرات[182].

213. «لكن يمكن أن نؤوّل هذا الجزء الأوّل من السلسلة بطرق مختلفة ـ (بواسطة عبارة جبريّة، مثلاً)، وكان ينبغي عليك أوّلاً أن تختار **واحدة** من تلك التأويلات». ـ لا، بأيّ حال. كان الشكّ، في ظروف معيّنة، ممكناً. ولكنّ هذا لا يعني أنّني شككت أو أنّه كان بإمكاني أن أشك. (هذا يتعلّق بما يمكن قوله حول الجوّ النّفسيّ لعمليّة ما).

---

(182) انظر: الفقرة الرابعة من: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 4, para. 47.

هل الحدس قادر وحده على إزالة هذا الشكّ؟ ـ إذا كان الحدس صوتاً باطنياً فكيف سأعرف **كيف** ينبغي أن أمتثل له؟ وكيف أعرف أنّه لا يخدعني؟ لأنّه إن كان يستطيع أن يقودني في طريق الصّواب فبإمكانه أيضاً أن يقودني إلى الضلال.

((الحدس حجّة غير ضروريّة))

214. إذا كان الحدس ضروريّاً لتطوير السلسلة 1 2 3 4... فهو كذلك ضروري لتطوير السلسلة 2 2 2 2...

215. لكن، أليس المتماهي على الأقلّ: **متماهياً**[183]؟

يبدو أنّ عندنا للتّماهي (Gleichheit) نمطاً استبداليّاً لا يخطئ، حيث الشيء هو عينه. أريد أن أقول: «هنا لا يمكن أن نحصل على تأويلات مختلفة. إذا رأى أحد شيئاً أمامه فهو يرى كذلك تَماهياً».

إذاً فهل إنَّ شيئين متماهيين، إذا كانا كذلك، يكونان كشيء **واحد**؟ وكيف ينبغي أن أطبّق ما يظهره لي شيء **واحد** في حالة شيئين اثنين؟

216. «الشيء مُتماهٍ مع نفسه». ـ لا يوجد مثال أجمل منه لقضيّة عديمة الفائدة، ولكنّها ترتبط بإحدى لعب التصوّر. وكأنّنا نتصوّر وضع شيء ما في شكله الحقيقي ثمّ نلاحظ أنّه يلائمه تماماً.

يمكننا أن نقول كذلك: «كلّ شيء يلائم نفسه». ـ أو: بطريقة مختلفة: «كلّ شيء يلائم شكله بعينه». وهكذا ننظر إلى شيء ما ثمّ نتصوّر أنّ الفضاء الذي يحيط بذلك الشيء فارغ وأنّ الشيء يلج فيه بالضبط.

---

(183) يخصص ل. ف. تحليلاً لمناقشة مفهوم التّماهي كما يراه صديقه رامساي (Ramsey) في: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 15, para. 113.

هل < تلائم > هذه البقعة  محيطها الأبيض؟ **لكنّ الأمر كان يبدو كذلك بالضبط**، لو كان مكان البقعة حفرة فملأتها البقعة. ولكن العبارة «تلائم» لا تصف ببساطة هذه الصّورة. ولا، ببساطة، هذا **الوضع**.

«كلّ بقعة ملوّنة تلائم محيطها بالضبط» هي نوعاً ما قضيّة تصوغ بشكل مخصوص مبدأ التّماهي [spezialisierter Satz der Identität].

217. «كيف يمكنني أن أمتثل للقاعدة؟» ـ إذا لم يكن هذا سؤالاً حول السّبب فإنّه سؤال يطلب تبريراً لطريقة امتثالي للقاعدة، بأن أفعل **على هذا النحو** ما أفعله.

وحالما أستوفي التبريرات أصل إلى الحجر الصّلد فيصطدم فأسي ويعوجّ. عندها أجد نفسي مستعدّا للقول: «هكذا أتصرّف حقّاً».

(تذكّر أنّنا نطالِب أحياناً بتفسيراَت، ليس من أجل محتواها، لكن من أجل شكل التفسير. إنّ مطلبنا من نوع معماري: التفسير عبارة عن إفريز ناتئ لا يحمل أيّ شيء).

218. من أين تأتي الفكرة التّي تقول إنّ بداية السلسلة تشبه قسماً ظاهراً للعيان من سكّة حديديّة تتواصل بطريقة غير مرئيّة إلى ما لا نهاية؟ حسناً، عوضاً عن القاعدة يمكننا أن نتصوّر خطوطاً حديديّة. ستطابق الخطوط الحديديّة اللاّمتناهية تطبيق القاعدة إلى ما لا نهاية.

219. «كلّ المراحل قد أنجزت» يعني: لم يبق لي أيّ اختيار بعدُ. إذا تمّ وسم القاعدة بمدلول معينّ فإنّها تسطّر على طول الخطّ الذي ينبغي أن يتبع في الامتثال لها[184]. ـ لكن إذا كان هذا ما يحدث فعلاً

---

(184) هذا مرتبط بما قاله في الفقرة 81 من هذا الكتاب: «إنّ من ينْطِقُ بجملة **ويقصدها**، أو **يفهمها**، ينجِزُ عمليّة حسابيّة طبق قواعد محدّدة». ولهذا عدّة استتباعات منها ربط الألعاب اللغويّة، عبر القواعد، بالعلوم الأخرى مثل الرياضيّات والمنطق مثلاً.

ففيمَ يمكن أن يساعدني؟

لا؛ إن وصفي لا معنى له إلاّ إذا كان يفهم على أنّه رمزي. ـ كان عليَّ أن أقول: **هكذا بدا لي الأمر.**

عندما أمتثل للقاعدة فإنّني لا أختار.

إنّي أمتثل للقاعدة امتثالاً **أعمى**[185].

220. ما هو الغرض من هذه القضيّة الرمزيّة؟ كان يفترض أن تميّز بين الاقتضاء السببي (Bedingtheit) والاقتضاء المنطقي.

221. إنّ عبارتي الرمزيّة كانت بالفعل وصفاً أسطوريّاً[186] لاستعمال قاعدة ما.

222. «الخط يلهمُني كيف ينبغي عليّ أن أتصرّف»[187]. ـ لكنّ هذا بالطبع ليس إلاّ صورة. وإذا رأيت أنّه يلهمني كذا وكذا، بطريقة مستهترة، فلن أقول إنّي أمتثل له كما أمتثل للقاعدة.

223. لا يشعر المرء بضرورة انتظار إيعاز (وسوسة) القاعدة، بل بالعكس. لسنا متشوّقين لمعرفة ماذا ستقول لنا بعد قليل؛ بل هي تقول دائماً الشيء نفسه ونحن نفعل ما تقوله.

---

(185) يتحدث عن امتثال آلي في: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 7, para. 60.

(186) هكذا يبدو حكمه على هذا الطرح الذي قدمه في *Tractatus*. وهو يستعمل العبارة نفسها في الهامش (a) من ص 447، حين يتحدّث عن النفي ثلاث مرات وكذلك لفظة «خرافة» في الفقرة 110 حين يذكر ما جاء في *Tractatus* من تفرّد ظاهرة اللغة أو الفكر. وينبغي أن نربط ما يقوله هنا مع اعتباره أنّ الخطر الأكبر في الفلسفة ـ بحكم سهولة الوقوع فيه ـ هو حبك أسطورة الرّمز أو النّفس. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 24.

(187) نقرأ «الخطّ يلهمني **وكأنّه قاعدة**». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 279.

يمكننا أن نقول للشخص الذي نعلّمه: «انظر، إنّي أفعل دائماً الشيء نفسه: إنّي...».

224. إنّ لفظة «توافق» (Übereinstimmung) ولفظة «قاعدة» **متقاربتان** في ما بينهما، فهما قريبتان. فإذا علّمت شخصاً استعمال إحداهما تعلّم في الوقت نفسه استعمال الأخرى.

225. إنّ استعمال لفظة «قاعدة» في علاقة تداخل مع استعمال لفظة «يماهي» (gleich) (مثلما تتداخل استعمالاً لفظتي «قضيّة» و«حقيقة»).

226. افترض أنّ شخصاً يتّبع السلسلة 1، 3، 5، 7،... حيث يبسط السلسلة $ش^2+1$ [(188)] ويتساءل: «لكن، هل أفعل دائماً الشيء نفسه أو شيئاً مختلفاً في كلّ مرّة؟».

من يعِد صديقه يوماً بعد يوم قائلاً «سأراك في الغد» ـ هل يقول في كلّ يوم الشيء نفسه أم يقول كلّ يوم شيئاً مختلفاً؟

227. هل لهذا القول معنى: «لو كان يفعل في كلّ مرّة شيئاً **مختلفاً**، لما قلنا إنّه يمتثل للقاعدة»؟ ليس لهذا القول **أيّ** معنى.

228. «ليس لسلسلة ما بالنسبة إلينا إلاّ **وجهٌ واحدٌ**» طيّب! لكن أيّ وجه هو؟ حسناً! هو الوجه الجبريّ ووجه جزء من امتداد السلسلة. أم هل يكون لها وجه آخر؟ ـ «لكن هل يوجد بعدُ كلّ شيء في هذا الوجه!» ـ ولكنّ هذه ملاحظة لا تهمّ الجزء من السلسلة أو شيئاً آخر، بل ما نعبّر به عن أنّنا كلّنا آذان صاغية لما تقوله القاعدة **ونفعل** ما تمليه

---

(188) [Die MSS. haben: ... der Reihe x = 1, 3, 5, 7, ... indem er die Reihe der $x^2 + 1$ hinschreibt. (Die Hrsg.)]

(نجد في المخطوطات: ...إنّ السلسلة ش= 1، 3، 5، 7،... تبسط السلسلة $ش^2 + 1$).

علينا، دون أن نلتجئ إلى أيّة جهة أخرى لإرشادنا.

229. أعتقد أنّه باستطاعتي، في مقطع من مقاطع السلسلة، تمييز رسم مثالي بطريقة رقيقة جدّاً، لمسة خاصّة لا ينقصها إلاّ «إلخ» حتّى تلحق باللاّمتناهي.

230. «الخط يلهمُني كيف ينبغي عليّ أن أتصرّف» ليس إلاّ إسهاباً لـ: هذا هو الحَكَم **الأخير** الذي يقرّر كيف ينبغي عليّ أن أتصرّف.

231. «لكن، ألست ترى...!» حسناً، هذه هي فعلاً طريقة الكلام المميّزة لمن هو واقع تحت القاعدة.

232. تصوّر أن القاعدة تلهمني كيف ينبغي عليّ أن أمتثل لها؛ أي بينما أتبع الخط بنظري، يهمس لي صوت باطني: «جُرّه **هكذا!**»(189) ـ ما هو الفرق بين هذه العمليّة، أي الامتثال إلى نوع من الإلهام والامتثال إلى القاعدة؟ لأنّ العمليّتين بالتأكيد ليستا سواء، ففي حالة الإلهام تراني **أترقّب** التّعليمات. لا أستطيع أن أعلّم شخصاً آخر <أسلوبي> في اتّباع الخط، اللّهمّ إلاّ إذا علمته طريقة للإصغاء والتقبّل. ولكن، لن أستطيع بالطبع أن أطلب منه أن يتبع الخط كما أتّبعه أنا.

ليست هذه تجربتي في التّصرّف بحسب إلهام وقاعدة، بل إنّها ملاحظات نحويّة.

233. من الممكن أيضاً تصوّر تعليم مماثل في نوع من الجبر، فيستطيع الأطفال بذلك أن يحسبوا كلّ بطريقته ـ طالما أصغوا إلى الصّوت الباطني وامتثلوا له. هذا الحساب سيكون ضرباً من التّلحين.

234. لكن، ألا يمكن لنا أن نحسب مثلما نحسب فعلاً (كلّنا في

---

(189) انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 7, para. 54.

توافق تامّ[190]، إلخ) ونشعر مع ذلك بأنّ القواعد تقودنا في كلّ خطوة وكأنّنا تحت وقع السّحر، مفتونون ومشدوهون ربّما لكوننا متفقين (وربّما حمداً لله على نعمة الوفاق)؟

235. هذا يريك فقط كم شيئاً يكوّن سحنةَ (Physiognomie) ما نسمّيه في الحياة اليوميّة «الامتثال للقاعدة»!

236. يستطيع عباقرة الحساب أن يجدوا النتيجة الصحيحة، لكنّهم لا يعرفون كيف توصّلوا إليها[191]. فهل سنقول إنّهم لا يعرفون الحساب؟ (عائلة من الحالات).

237. تصوّر أنّ شخصاً ما يتبع الخطّ باعتباره قاعدة، بهذه الطريقة: يمسك بيده فرجاراً ويتبع بأحد طرفيه المدبّبة الخطّ ـ القاعدة، بينما يسطّر بالطرف المدبّب الآخر الخطَّ. وبينما يتقدّم متبعاً القاعدة، يغيّر درجة انفتاح الفرجار، بدقّة كبيرة على ما يبدو، وهو ينظر إلى القاعدة وكأنّها تحدد عمله، لكنّنا ونحن ننظر إليه، لا نلاحظ أيّ انتظام في انفتاح وانغلاق الفرجار. لا يمكننا أن نتعلّم منه طريقته في اتّباع الخط. سنقول هنا شيئاً من قبيل: «يبدو أنّ النّموذج **يلهمه** كيف يسير. لكنّها ليست قاعدة»[192].

---

(190) لو لم يكن الناس متفقين حول لون الأشياء لما وجد مفهوم اللون. يقول كذلك: «هل التوافق العام هو الذي **يقرّر** ما هو أحمر؟»، لكنّ هذا نسبيّ جدّاً ولا يمكن أن يطرح إلاّ داخل مجموعة لغويّة محدّدة في الزمان والمكان. وهو ما كان ل. ف. واعياً به، لذلك لا ينبغي أن نعتبره قصوراً في التحليل، فهو يذكر بكثرة القبائل البدائيّة والشعوب التّي ليس لها ألعابنا اللغويّة نفسها. انظر: Wittgenstein, *Zettle*, paras. 351 und 431.

(191) إذا لم نعتبر أنّ هذا داخل ضمن تطوّر نظرته، فنحن إزاء فرق غير مصرّح به، بحسب ل. ف.، بين المنطق والرياضيّات، لأنّ فيلسوفنا كان يعتبر أنّ: النتيجة والإجراء يتساويان في المنطق. انظر: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, para. 6.1261.

(192) يستعمل ل. ف. في هذه الفقرة 6 مرات كلمة «Regel» وهي من المشترك الدلالي إذ يمكن ترجمتها بـ «قاعدة» لكن كذلك بـ «مسطرة». وبما أنّ هذه الترجمة غير مستبعدة تماماً ولا يعيننا السياق في شيء، نقترح القراءتين: «تصوّر أنّ شخصاً ما يتبع الخطّ باعتباره =

238. بهذا يبدو لي أنّ القاعدة قد ولّدت مسبقاً كلّ استتباعاتها، وينبغي أن تكون هذه الاستتباعات **بديهيّة** بالنسبة إليّ، تماماً كما هو بديهي في نظري أن أسمي هذا اللّون «الأزرق». (معايير للقول إنّ هذا < بديهي > بالنسبة إلي).

239. كيف يعرف أيّ لون عليه أن يختار عندما يسمع أحداً يقول «أحمر»؟ سهل جدّاً؛ عليه أن يأخذ اللّون الذي تمرّ صورته بذهنه عندما يسمع اللفظة. ولكن كيف يمكنه أن يعرف ما هو اللّون الذي < تمرّ صورته بذهنه > ؟ هل هناك حاجة هنا إلى معيار إضافي؟ (توجد فعلاً عمليّة من نوع: اختيار لون، تمرّ صورته بالذهن عند سماع لفظة...).

« < أحمر > يدلّ على اللّون الذي يمرّ بذهني عندما أسمع لفظة < أحمر > ». ـ ربّما كان هذا **تعريفاً**، لكنّه ليس تفسيراً **لجوهر** الإشارة بواسطة لفظة.

240. لا مكان لجدل يقوم (لِنَقُل بين علماء الرّياضيّات)[193] حول ما إذا وقع الامتثال للقاعدة أم لا. على كلّ، لم تمثّل هذه المسألة سبباً كافياً للاشتباك بالأيدي. وهي تنتمي إلى هيكل (Gerüst) تعمل لغتنا انطلاقاً منه (تقديم وصف، مثلاً)[194].

= مسطرة، بهذه الطريقة: يمسك بيده فرجاراً ويتبع بأحد طرفيه المدبّبين الخطّ ـ المسطرة، بينما يسطّر بالطرف المدبّب الآخر الخطّ. وبينما يتقدّم متبعاً المسطرة، يغيّر درجة انفتاح الفرجار، بدقّة كبيرة على ما يبدو، وهو ينظر إلى المسطرة وكأنّها تحدد عمله، لكنّنا ونحن ننظر إليه، لا نلاحظ أيّ انتظام في انفتاح وانغلاق الفرجار. لا يمكننا أن نتعلّم منه طريقته في اتّباع الخط. سنقول هنا شيئاً من قبيل: «يبدو أنّ النّموذج **يلهمه** كيف يسير. لكنّها ليست قاعدة».

(193) لأنّ ل. ف. يعتبر أنّ الرياضيّات لا يمكن أن تكون ما لم يوجد توافق عامّ بما أنّها لا تعدو أن تكون لغة وشرط اللغة هو التوافق. ولا يمكن لشخص واحد أن يمتثل للقاعدة. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 6, para. 45.

(194) تناسب هذه الفقرة ما يوجد في: المصدر نفسه، الفقرة 21.

241. «هكذا إذاً أنت تقول إنّ توافق النّاس يفصل بين ما هو صحيح وما هو خاطئ؟»[195] إنّ الصّحيح والخاطئ هو ما **يقوله** النّاس، بينما يتوافق النّاس **في اللّغة**. ليس هذا توافقاً في المقاصد، بل توافقاً في شكل الحياة (Lebensform)[196].

242. لا يكفي التّوافق في التعريفات وحده فقط للتّفاهم بواسطة اللّغة، بل (حتّى وإن بدا ذلك غريباً) كذلك التّوافق في الأحكام. يبدو هذا وكأنّه يلغي المنطق؛ لكنّه لا يلغي شيئاً. ـ فأن تصف طريقة القياس شيء، وأن تجد وتثبت نتيجة القياس، شيء آخر. ولكنّ ما نسمّيه «قياساً» هو محدّد كذلك بنوع من الثّوابت (Konstanz) في نتائج القياس.

243. يمكن للكائن البشري أن يشجّع نفسه، وأن يأمر نفسه، ويطيعها، ثمّ يوبّخها أو يعاقبها، ويمكنه أن يلقي سؤالاً ويجيب عنه. بالإمكان إذاً تصوّر أناس لا يتكلّمون إلاّ مع أنفسهم؛ ويرافقون أعمالهم بحوار باطني. ـ يمكن لمستكشف ما، بعد أن يلاحظهم وينصت إلى حديثهم، أن ينجح في ترجمة لغتهم إلى لغتنا. (سيسمح له هذا بالتّكهّن مسبقاً وبدقّة بما سيفعله هؤلاء، لأنّه سيسمعهم، ربّما، يتخذون القرارات ويضعون المخطّطات).

لكن، هل بالإمكان التفكير في لغة يمكن للإنسان أن يعبّر بها

---

(195) بهذا يخرج ل. ف. من الأنوية (Solipsismus) وبالتالي من الريبيّة (Skeptismus) التّي تجعله عرضة للانتقاد بالقول إنّ فلسفته تهدم ولا تقدّم بديلاً، يجعل من توافق البشر ومن المواضعة التّي لا تتمّ إلاّ بوجود أنظمة اجتماعيّة معياراً يمكن من الفصل بين ما هو صحيح وخاطئ.

(196) إنّ ما يضفي الحياة على الكلام إذاً هو العلاقات البشريّة. هكذا أيضاً يمكن أن نفهم ما يقصده ل. ف. بـ «شكل حياة». لكنّه يقصد به كذلك أنّ المحتوى الدلالي هو الذي يعطيه الحياة مثلما يعطي المعنى الحياة للعلامات الرياضيّة التّي ستكون القضيّة بدونه شيئاً ميتاً كما يقول في *The Blue Book* متحدّثاً عن القضايا المنطقيّة عند فريغه.

كتابة أو نطقاً عن تجاربه الباطنية ـ عن مشاعره وعن حالات مزاجه، إلخ ـ لاستعماله الخاص؟ أليس بإمكاننا أن نفعل ذلك في لغتنا العاديّة؟ ـ لكنّي لا أقصد هذا. يجب ألاّ تحيل ألفاظ هذه اللّغة إلاّ على ما يعرفه المتكلّم فقط؛ أي على أحاسيسه الشخصيّة. وهكذا لا يمكن لشخص آخر أن يفهم هذه اللّغة.

244. كيف **تحيل** الألفاظ على الأحاسيس؟ ـ لا يوجد هنا أيّ إشكال؛ ألا نتحدّث يوميّاً عن الأحاسيس ونسمّيها بأسمائها؟ لكن كيف تقوم العلاقة بين الاسم والمسمّى؟ هذا السّؤال يشبه التّالي: كيف يتعلّم النّاس مدلول أسماء الأحاسيس؟ مثلاً، لفظة «ألم». هناك إمكانيّة: ترتبط بعض الألفاظ بالعبارة البدائيّة، أي الطبيعيّة للأحاسيس وتُستبدل بها. يتألّم الطفل فيصيح؛ عندها يكلّمه الكبار ويعلّمونه صيحات (Ausrufe) ثمّ بعد ذلك يعلّمونه جُملاً. وهكذا يعلّمون الطفل تصرّفاً جديداً عند الألم.

«أنت تقول إذاً إنّ لفظة < ألم > تدلّ بالتحديد على الصياح؟» ـ بالعكس، إنّ التعبير اللفظي على الألم لا يصف الألم بل يعوّضه.

245. كيف يمكنني إذاً أن أصل إلى حدّ السّعي إلى استعمال اللّغة للتّدخّل بين الألم والتعبير عن الألم؟

246. إلى أيّ مدى يمكن أن تكون أحاسيسي **خاصّة بي**؟ حسناً! أنا وحدي أعرف إن كنت أحسّ بالألم، لا يمكن للآخر إلاّ أن يخمّن. هذا غلط من ناحية وعديم المعنى (unsinnig) من ناحية أخرى. إذا استعملنا لفظة «يعرف» مثلما تستعمل في العادة (ولكن كيف يجب أن نستعملها إذاً؟)، فإنّ الآخرين غالباً ما يستطيعون معرفة ما إذا كنت أشعر بالألم. ـ نعم! لكن، على كلّ، ليس بدرجة اليقين نفسها التّي أعرف بها أنا بنفسي. لا يمكن أن يقال عنّي (إلاّ من باب المزاح) إنّني **أعرف** أنّني أتألم. ماذا يعني ذلك إذاً ما عدا أنّ بي ألمّاً؟.

ليس بالإمكان القول إنّ الآخرين لا يتعلّمون أحاسيسي **إلاّ** من تصرّفي، إذاً فليس بالإمكان أن يقال عنّي إنّني أتعلّمها. إنّها في **باطني** (Ich *habe sie*).

هذا صحيح: ومن المعقول أن نقول إنّ الآخرين يخمّنون أنّ بي ألماً؛ لكن، لا معنى لهذا الكلام عندما يقال عنّي أنا نفسي.

247. «أنت وحدك يمكنك أن تعرف إن كانت لك هذه النيّة». هذا ما يمكن أن يقال لشخص نريد أن نفسّر له مدلول لفظة «نيّة»، لأنّ هذا يعني عندها: نحن نستعملها **هكذا**.

(وتعني «يعرف» هنا أنّ التعبير عن عدم اليقين عديم المحتوى (sinnlos)).

248. يمكن مقارنة القضيّة «إنّ الأحاسيس شخصيّة جدّاً» بـ «لعبة السّوليتار (Patience) تلعبها وحدك».

249. ألسنا نستعجل بعض الشيء افتراض أنّ ابتسامة طفل لم يقع فطامه بعد ليست مصطنعة؟ ـ وتحت أيّ تجربة يقع هذا الافتراض؟

(الكذب لعبة لغويّة يجب تعلّمها كما نتعلّم أيّة لعبة أخرى).

250. لماذا لا يمكن للكلب أن يصطنع الألم؟ هل هو صدوق (ehrlich) إلى هذه الدرجة؟ هل يمكن أن يعلّم كلب اصطناع الألم؟ قد نستطيع أن نعلّمه في ظروف معيّنة أن يعوي وكأنّه يتألّم دون أن يشعر بأيّ ألم في الواقع. ولكن سينقصنا دائماً المحيط المناسب حتّى نستطيع الحديث عن سلوك اصطناعي حقيقي.

251. ما معنى أن تقول: «لا يمكنني أن أتصوّر العكس»، أو «ماذا لو كانت الأمور مختلفة؟» ـ مثلاً، إذا قال أحد إنّ تصوّراتي خاصّة بي، أو أنّي أنا وحدي باستطاعتي أن أعرف إن كنت أشعر بالألم، وأشياء من هذا القبيل.

لا يعني «لا يمكنني أن أتصوّر العكس»، بالطبع أنّ قدراتي التصوّريّة لا تسمح لي بذلك. إنّنا بهذه الألفاظ ندفع عن أنفسنا شيئاً يمكن لشكله أن يمثّل قضيّة تجريبيّة بينما هي في الحقيقة جملة نحويّة.

لكن لماذا أقول: «لا يمكنني أن أتصوّر العكس» وليس: «لا يمكنني أن أتصوّر ما تقوله»؟

مثال: «لكلّ قضيب طول» يعني تقريباً: نسمّي شيئاً معيّناً (أو **هذا الشيء**) «طول قضيب» ـ لكن لا وجود لأي شيء نسمّيه «طول الكرة». الآن، هل بإمكاني أن أتصوّر أن < لكلّ قضيب طولٌ >؟ حسناً! أتصوّر فعلاً قضيباً، هذا هو كلّ شيء. كلّ ما في الأمر أنّ هذه الصّورة تلعب، في تعالق مع هذه القضيّة، دوراً مختلفاً جدّاً عن صورة ترتبط بالقضيّة «لهذه الطّاولة الطول نفسه الذي لتلك الطّاولة»، لأنّني أفهم هنا ماذا يعني أن نجد صورة للعكس (وليس ضروريّاً أن تكون الصّورة ذهنيّة).

لكنّ الصورة المرتبطة بالجملة النّحويّة قد لا يمكنها أن ترينا ما نسمّيه «طول قضيب». ماذا ينبغي أن تكون صورة العكس؟

((ملاحظة حول نفي قضيّة قبْليّة))[197].

252. يمكننا الإجابة عن القضيّة «لهذا الجسم امتداد» بقولنا: «لامعنى!» لكنّنا نميل إلى الجواب «بالطبع!». ـ لِمَ ذلك؟

253. «لا يمكن أن يحسّ الآخر بألمي» ـ ما هو **ألمي**[198]؟ ما هو معيار التّماهي هنا؟ تأمّل في الشيء الذي يجعل من الممكن أن نتحدّث

(197) يتناول ل. ف. مسألة القضايا القبليّة وأهميتها في التحليل في: Wittgenstein, *Zettel*, para. 442.

(198) ما هو نصيب التجربة الشخصيّة من المثال الفلسفي الصرف؟ لنذكر فقط أنّه بعد عودته من الولايات المتحدة تفطن إلى أنّه مصاب بسرطان البروستات.

عمّا يهمّ الأشياء الماديّة، «عن شيئين متماهيين تماماً». أن نقول مثلاً: «هذا الكرسي ليس عين الكرسي الذي رأيته هنا بالأمس، لكنّه يماثله تماماً».

ما دام لقولنا ألمي يماثل ألمه **معنى** فإنّه من الممكن أن يكون لكلينا الألم نفسه[199]. (يمكن بالتأكيد أن نتصوّر شخصين يحسّان بأوجاع ليست متناظرة فحسب ـ وإنّما كذلك في الموضع نفسه. وهذا بإمكانه أن يحدث مثلاً عند أخوين توأمين).

خلال حديثي عن هذا الموضوع، رأيت شخصاً يضرب صدره ويقول: «لكن لا يمكن لغيري أن يكون لديه **هذا**[200] الألم!» ـ ونجيب عن ذلك بأنّنا لا نستطيع أن نعرّف التّماهي بتضخيم نبر لفظة «هذا»، بل بالعكس، فما يفعله هذا النّبر المفخّم هو إيهامنا بأنّ مثل هذا المعيار مألوف لدينا، لكن من الضروري أن نذكّر به.

254. كذلك استبدال لفظة «عينه» (gleich) بـ «متماه» (identisch)، (مثلاً)، فهو ليس إلاّ ذريعة نموذجيّة في الفلسفة. كما لو كنّا نتحدّث عن تدرّجات الدلالة. وكأنّ كل ما في الأمر هو أن نجد الألفاظ التّي تلتقي مع أدق المعاني. ولا نهتمّ بهذه القضيّة في الفلسفة إلاّ

---

(199) يمكننا أن نتساءل هنا: هل إنّ الأمر يتعلّق بفهمي أو بفهم الآخر؟ يقول ل.ف. «يمكنني فقط أن أعرف إن كنت أفهم أنا نفسي، أمّا عن الآخر فلا يمكنني إلاّ أن أفترض ذلك». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 3, para. 41.

تقود الأنويّة إلى نوع من الريبيّة لأنّه يصبح من المستحيل أن يحصل لي يقين ثابت عمّا يفكّر فيه الآخرون أو الألم الذي يشعرون به. إنّ ما يحاول ل. ف. أن يبرزه في هذا الطرح الغريب هو أنّ المعنى (أو الدلالة) ليس في ذهن المتكلّم (وإلاّ لما أمكن توافق بين مخاطبين أبداً) بل في نحو الألفاظ والجمل الذّي يمثّله الاستعمال.

(200) يستغل ل.ف. الإمكانيات الطّباعية للكتابات اللاتينية، مثل حروف التاج التي يصعب تمثيلها في العربية. فقد دأبنا على استعمال الحرف **الغامق** لتمثيل ما نجده في النص الأصلي بالحرف المائل (italic). أمّا حرف التاج كما هي الحال هنا (DIESEN) فسنمثّله **غامقاً مسطراً**.

إذا تعلّق الأمر بوصف ميلنا في استعمال طريقة تعبير، في تمثّل نفساني مضبوط. وما < نسعى إلى قوله > في حالة من هذا القبيل ليست الفلسفة بالطبع، بل مادّتها الخام. من ثمّ، فما يميل عالم رياضيّات إلى قوله حول موضوعيّة الأعمال الرياضيّة وواقعيّتها، ليس فلسفة الرياضيّات، بل إحدى المسائل التّي ينبغي على الفلسفة أن تتناولها.

255. الفلسفة تعالج مسألة من المسائل وكأنّها تعالج مرضاً(201).

256. الآن، ماذا عن تلك اللّغة التّي تصف تجربتي الباطنيّة والتّي لا يستطيع فهمها إلاّ أنا نفسي(202) أشير إلى أحاسيسي باستعمال الألفاظ؟ - مثلما نفعل في العادة؟ هل إنّ الألفاظ التّي تعبّر عن أحاسيس ترتبط إذاً بالتعبير الطبيعي لأحاسيسي؟ - ليست لغتي < خاصّة بي > في هذه الحالة. يمكن للآخر أن يفهمها مثلما أفهمها أنا. - لكن كيف ذلك إن لم أكن أملك غير الإحساس، دون التعبير الطبيعي عن الإحساس؟ والآن **سأقرن** (assoziiere) ببساطة بين الأسماء والأحاسيس وأستعمل هذه الأسماء في وصفها.

257. «كيف ستكون الأمور إذا لم يعبّر النّاس عن آلامهم (فلا يتأوّهون، ولا يقطّبون وجوههم، إلخ)؟ عندها لن يكون بالإمكان تعليم طفل ما استعمال لفظة < وجع الأسنان > ». - حسناً. لنفترض أن الطفل عبقريّ وقد وجد بنفسه اسماً لهذا الإحساس. - لكنّه لن يتمكّن بالطبع من جعل الآخرين يفهمونه. من ثمّ، فهل يفهم الاسم دون أن

---

(201) يقول ل. ف. إنّ هذا المرض هو مرض الإدراك وأنّ مهمّة الفيلسوف تتمثّل في معالجته حتّى يرقى إلى الإدراك السليم. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 5, para. 53.

(202) يستعمل ل. ف. في التعبير عن الموقف الأنوي تقريباً العبارة نفسها، وهي «und die nur ich selbst verstehen kann» التّي يستعملها في *Tractatus*: «der Sprache, die allein ich verstehe» (اللغة التّي أفهمها أنا وحدي) مع فارق طفيف كما نرى يجعلنا نتساءل إن كانت العمليّة مقصودة، أو هي من باب التعبيرية.

يستطيع تفسير مدلوله لأيّ أحد؟ لكن ماذا يعني إذاً أنّه < أعطى اسماً لألمه > ؟ كيف فعل لكي يعطي اسماً لألمه؟ ومهما كان ما فعله فما هو الهدف من ذلك؟ ـ عندما نقول: «أعطى اسماً لإحساس» فإنّنا ننسى أنّ عدّة أشياء في اللّغة يجب أن تكون مهيّأة، حتّى يكون لمجرّد التسمية معنى. وعندما نقول إنّ شخصاً ما أعطى اسماً لألم فإنّ نحو لفظة «ألم» قد تهيّأ بعد؛ وهو يخبر عن الموضع الذّي ستوضع فيه اللّفظة الجديدة[203].

258. لنتصوّر هذه الحالة: أريد أن أمسك كرّاساً أسجّل فيه الرّجوع الدوري إلى إحساس معيّن. لهذا الغرض أقرن هذا الشّعور بالحرف «ح» وفي كلّ يوم ينتابني فيه هذا الشّعور أكتب هذه العلامة في روزنامتي. ـ أريد أن ألاحظ قبل كلّ شيء أنّه لا يمكن إيجاد تعريف لهذه العلامة ـ لكن بإمكاني أن أقدّم هذا التعريف لنفسي ويكون نوعاً من التعريف بالإشارة! ـ كيف؟ أيمكنني أن أعيّن الأحاسيس؟ ـ ليس في المعنى العادي، لكنّي أنطق بالعلامة أو أكتبها، وبهذا أركّز اهتمامي على الإحساس، ـ وكأنّني هكذا أشير إليه باطنياً. ـ لكن ما هو الغرض من هذه الطقوس؟ إذ إنّ هذا يبدو طقساً من الطقوس لا أكثر ولا أقلّ! فالتعريف يصلح في تحديد مدلول علامة ما. ـ حسناً! هذا يحدث بفضل تركيز الاهتمام؛ وبهذه الطريقة إذاً أطبع في ذهني التعالق بين العلامة والإحساس. ـ لكن «أطبعها في ذهني» يمكنه أن يعني فقط: هذه العمليّة تجعلني أتذكّر في المستقبل هذه العلاقة بالطريقة **الصّواب**. لكن، لا أملك معيار الصّواب، في حالتنا هذه. نودّ أن نقول هنا: كلّ ما يبدو لي دائماً صواباً، سأعتبره صواباً. وهذا يعني فقط أنّه لا مكان للحديث هنا عن < صواب > .

259. هل إنّ قواعد اللّغة الشخصية **انطباعات** قواعد؟ ـ إنّ الميزان

---

(203) حول موضع اللفظة من اللغة أو من النحو، راجع الفقرة 29 من هذا الكتاب.

الذي توزن به الانطباعات ليس **انطباع** ميزان.

260. «حسناً، **أعتقد** أن هذا هو الإحساس «ح» ثانية». ـ أنت **تعتقد** أنك تعتقد ذلك!

إذاً، فهل أنّ الذي خطّ الزمن في الروزنامة لم يكتب **شيئاً مطلقاً**؟ لا تعتبر أنّه أمر بديهي أن يسجل شخص ملاحظة ـ مثلاً في روزنامة. ـ إن للملاحظة بالتأكيد وظيفة؛ وليس لـ «ح» أي وظيفة بعد.

(من الممكن أن يخاطب الإنسان نفسه. ـ لكن هل سيخاطب نفسه كل من يتكلم ولا يحضر كلامه أحد؟)

261. على أيّ أساس نسمّي «ح» علامة عن **إحساس** ما؟ إنّ لفظة «إحساس» هي بالفعل لفظة مشتركة بيننا وليست من لغة لا أفهمها إلاّ أنا. واستعمال هذه اللّفظة يستوجب إذاً تبرير فهمنا لها كلّنا. ـ ولا فائدة أن نقول إنّه ليس **إحساساً** بالضرورة؛ عندما يكتب فلان «ح» في روزنامته فإن لديه على ما يبدو **شيئاً ما** ـ ولا يمكننا أن نقول أكثر من ذلك. ولكن «لديه» و«شيئاً ما» ينتمي كلاهما إلى اللّغة المشتركة. ـ وهكذا نصل في تفلسفنا إلى حدّ أن الشّيء الوحيد الذي ما زلنا نرغب في إنتاجه هو مجرّد صوت غير منطوق (unartikuliert). ـ لكن مثل هذا الصوت لا يمثل تعبيراً إلاّ في لعبة لغوية محدّدة علينا الآن أن نصفها.

262. بالإمكان أن نقول: إنّ من يقدم لنفسه تفسيراً شخصياً للفظة ما يجب عليه أيضاً أن **يتعهّد** في سرّه باستعمال هذه اللّفظة بطريقة كذا وكذا. فكيف يتعهّد بفعل ذلك؟ هل يجب عليّ أن أفترض أنّه يبتدع تقنية لتطبيق هذه اللّفظة، أو أنّه وجدها حاضرة بعد؟

263. «أستطيع (في باطني) أن أتعهّد بأن أسمي <u>**هذا**</u> في المستقبل < ألمًا >». ـ «لكن هل تعهدت بذلك؟ هل أنت متيقّن أنّه يكفي أن تركّز اهتمامك على مشاعرك؟» ـ سؤال غريب. ـ

264. «إذا حصل وعرفت إلى **ماذا** تشير اللّفظة، فإنّك تفهمها،

وتعرف بذلك كامل استخداماتها».

265. لنتصوّر جدولاً لا يوجد إلاّ في مخيّلتنا؛ لنقل مثلاً معجماً. يمكننا بواسطة معجم أن نبرّر ترجمة لفظة ش إلى لفظة م، فهل يمكن أن نتحدّث عن تبرير حتّى عندما نراجع هذا الجدول في مخيّلتنا فقط؟ ـ «حسناً، لكنّه بالفعل تبرير شخصي (subjektive Rechtfertigung)». ـ لكن التبرير لا يتمثّل إلاّ في اللّجوء إلى حَكَم مستقلّ. ـ «يمكنني مع ذلك، ربّما، أن استحضر ذكرى من أخرى. لا أعرف (مثلاً) إن كنت حفظت في ذاكرتي جيّداً وقت سفر القطار، ولكي أتحقّق من صحّة ذلك أستحضر في ذاكرتي صورة الورقة التي تحتوي على جدول مواعيد السّفر. أليس لدينا هنا الحالة نفسها؟» ـ لا؛ لأنه على هذه العمليّة أن تستحضر فعلياً ذكرى **مضبوطة**. إذا لم يكن في المتناول **التحقق** من دقّة الصورة الذّهنية لجدول مواعيد السّفر فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تؤكد صحّة الذكرى السابقة؟ (وكأنّنا بشخص يشتري عدّة نسخ من جريدة الصباح نفسها حتّى يتأكّد من أنّ الأنباء الواردة فيها حقيقية).

أن نراجع جدولاً في الذاكرة لا يعدو أن يكون مراجعة جدول، مثلما أن تصوّر نتيجة تجربة مثاليّة لا يمكن أن يكون نتيجة تجربة.

266. بإمكاني أن أنظر إلى السّاعة لأتبينّ السّاعة الآن، لكن بإمكاني أيضاً أن أنظر إلى ميناء السّاعة **لأتكهّن** بالسّاعة؛ أو أدير العقارب بيدي حتّى يبدو لي أنّها تدلّ على السّاعة الصحيحة. يمكن أن تستخدم صورة السّاعة إذاً بعدة طرق لتحديد السّاعة. (النّظر إلى ساعة في المخيّلة).

267. لنفترض أنني أريد أن أبرّر مقاييس جسر بنيته في خيالي، بعدما أجريت في خيالي اختبارات المتانة على موادّ البناء. سيكون هذا بالطبع تصوّر ما يمكن أن نسمّيه تبريراً لمقاييس الجسر. لكن هل سنسمّيه كذلك تبريراً لتصوّر المقاييس؟

268. لماذا لا يمكن ليدي اليُمنى أن تهب دراهم ليدي اليُسرى؟ ـ

تستطيع يدي اليمنى أن تضع الدراهم في يدي اليسرى. تستطيع يدي اليمنى أن تكتب وثيقة الهبة وتكتب يدي اليسرى وصلاً بالتسلّم. ـ لكن التبعات التي تنجر عن هذا الفعل لن تكون تبعات هِبة. عندما تأخذ اليد اليسرى الدراهم من اليد اليمنى، إلخ، سنسأل: «حسناً، ثم ماذا؟» ويمكن أن نسأل الشّيء نفسه لمن أعطى لنفسه تفسيراً شخصيّاً للفظة ما؛ أعني إذا قال لفظة في سرّه وركّز اهتمامه على إحساس معيّن.

269. لنتذكّر أنّه توجد معايير سلوك معيّنة للقول إن شخصاً آخر لم يفهم لفظة ما: ليس لها أيّ معنى بالنسبة إليه ولا يدري ماذا سيفعل بها. وهناك معايير للقول إنّه < يظنّ أنّه يفهم > لفظة، يربطها بمدلول ولكنه ليس المدلول المناسب. وأخيراً، هناك مقاييس للقول إنّه يفهم اللفظة بطريقة صحيحة. في الحالة الثانية من الحالات المذكورة، يمكن الحديث عن فهم شخصي. وبالإمكان أن نسمّي «لغة شخصية» تلك الأصوات التي لا يمكن للآخر أن يفهمها، لكن < **يبدو لي وكأنّني أفهمها** > .

270. لنتصوّر الآن استعمالاً لتسجيل العلامة «ح» على كراستي. أقوم بالتجربة التّالية: كلّما شعرت بإحساس معيّن يظهر لي مقياس الضغط أن ضغط دمي قد ارتفع. هكذا أستطيع أن أقول إنّي في وضع يسمح لي بأن أقول إن ضغط دمي يرتفع دون أن أستعين بأيّة آلة. هذه نتيجة مفيدة. وهنا سيّان عندي (gleichgültig) إن كنت قد تعرّفت **بالضبط** على الإحساس أم لا. لنفترض أنّني أخطئ باستمرار في التعرّف عليه: ذلك لا يهمّ اطلاقاً. وهذا يرينا بعدُ أنّ افتراض الخطأ لم يكن إلاّ وهْماً (Schein). (وكأنّنا أدرنا زرّاً يبدو وكأنّه لتشغيل جزء[204] من المحرّك، لكن يتّضح أنّه مجرّد زينة، لا علاقة له بآلية المحرّك).

(204) بحسب هيالمسلاف: «المهمّ هو أن نحلّل الأجزاء في علاقاتها الترابطيّة وأن نبيّن هذه العلاقات بطريقة مناسبة». انظر: Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*; suivi de *La structure fondamentale du langage*, p. 40.

على أيّ أساس سنسمّي هنا الحرف «ح» إشارة إلى إحساس؟ قد تكون الطريقة أو كيفية استعمال هذه العلامة في هذه اللّعبة اللّغوية. ولماذا إذاً هذا «الإحساس الخاص» هو نفسه في كلّ مرّة؟ حسناً! لأنّنا نفترض أننا نكتب في كلّ مرّة «ح».

271. «تصوّر شخصاً لا تستطيع ذاكرته أن تحتفظ **بما** تدلّ عليه لفظة < ألم >[205] - بحيث يسمّي باستمرار شيئاً آخر بهذا الاسم - ولكنه يستعمل مع ذلك اللفظة بشكل يجعلها توافق الأعراض المألوفة وظروف الألم!» - إذاً فهو يستعملها كما نستعملها نحن. هنا أستطيع أن أقول: العجلة التي يمكن أن تديرها دون أن يتحرّك معها أي شيء، تلك العجلة ليست جزءاً من الآلة.

272. الشّيء الأساسي في المرور بتجربة شخصية لا يتمثّل بالتحديد في أنّ لكلّ واحد نسخة منها، بل لأنّ لا أَحَدَ يعرف إذا كانت التجربة التّي عاشها الآخر هي **تلك** نفسها، أو واحدة أخرى مختلفة. وأن يكون حينئذ لجزء من الإنسانية **إحساس** بالأحمر ولجزء آخر إحساس ثان هو افتراض ممكن، رغم عدم إمكانيّة التثبّت منه.

273. ماذا إذاً عن لفظة «أحمر»؟ - هل عليّ أن أقول إنّ هذه اللفظة تشير إلى شيء ما < موجود أمامنا كلّنا > ويمكن حقّاً لكلّ واحد، علاوة على هذه اللفظة، أن يكون له واحدة أخرى للتعبير عن إحساسه **الشخصي** بالأحمر؟ أو هل أنّ الأمور هكذا: أنّ لفظة «أحمر» تشير إلى شيء مشترك يعرفه الكلّ، عند كل واحد منّا، وكذلك إلى شيء لا يعرفه إلاّ هو؟ (أو ربّما بطريقة أفضل: **يتعلّق** بشيء معروف لديه وحده).

274. لا ينفعنا في شيء بالطبع، حتّى ندرك وظيفة «أحمر»، أن

---

(205) حول تغيّر الألفاظ والمعاني ونقصان الذاكرة، راجع مقدّمتنا وعلى وجه الخصوص ما يتعلّق بحجة اللغة الشخصيّة/ الباطنيّة.

نقول إنّه «**يتعلّق بـ**» عوض «يشير إلى» شيء شخصي؛ ولكن، من النّاحية النّفسيّة، تلك هي العبارة الأكثر ملاءمة للمرور بتجربة معيّنة في التفلسف. وكأنّنا، عندما ننطق باللفظة، ننظر بطرف العين إلى أحاسيسي الشخصيّة، وكأنّني أقول في نفسي: أنا أعرف بعد، ماذا أعني بهذه اللفظة.

275. انظر إلى زرقة السّماء، وقل لنفسك: «ما أزرق السّماء!» - إذا فعلت هذا بطريقة عفوية - وليس لغرض فلسفي - فلن يمرّ بخاطرك أنّ هذا الانطباع اللّوني هو ملكك **أنت** وحدك. ولن تتردّد في التّوجّه إلى شخص آخر بهذا التعجّب. وإذا حصل أن أشرت إلى شيء وأنت تنطق بهذه الألفاظ فإنّك ستشير إلى السّماء. أعني أنّه لا يعتريك ذلك الشعور بـ «الإشارة - في - الباطن» (In - dich - selber - Zeigen) ذلك الشعور الذي غالباً ما يرافق <تسمية الإحساس> ، عندما نفكّر في <لغة شخصيّة> . ولا تفكّر كذلك في أنّه عليك حقّاً ألا تشير إلى اللّون بيدك بل فقط باهتمامك. (فكّر في ما تعنيه «الإشارة إلى شيء بواسطة الاهتمام»).

276. «لكن ألا **نقصد** على الأقلّ شيئاً محدّداً جدّاً عندما ننظر إلى لون ونسمّي الانطباع الذي يحصل لنا؟» وكأنّنا في الحقيقة نفصل **انطباع** اللّون عن الشيء الذي نظرنا إليه وكأنّه غشاء يغلّفه. (من المفترض أن يثير هذا شكوكنا).

277. لكن كيف كان باستطاعتنا أن نعتقد أننا بلفظة ما **نعني** مرّة اللّون المألوف عند الجميع ومرّة أخرى <الانطباع المرئي> الذي أتلقّاه **الآن**؟ كيف كان بالإمكان فقط أن نميل إلى اعتقاد شيء كهذا؟ - لا أعير في هاتين الحالتين نوع الاهتمام نفسه إلى اللّون. عندما أقصد (إذا أمكن القول) الانطباع اللوني بالفعل، فإنّي انهمك في اللون - تقريباً كما لو كنت <لا أستطيع أن أشبع نهمي> . بذلك يكون من الأسهل أن نقوم بهذه التجربة عندما ننظر إلى لون ساطع، أو إلى ألوان مركّبة أو إلى

خليط من الألوان تترك فينا انطباعها.

278. «أنا أعرف كيف يبدو لي الضوء الأخضر» ـ حسناً! هذا كلام معقول! طبعاً؛ لكن في أيّ استعمال للقضيّة تفكّر؟

279. تصوّر شخصاً يقول: «أنا أعرف كم طولي»، ويضع يده في مستوى رأسه إشارةً إلى قدّه.

280. يرسم شخص ما لوحة ليبينّ كيف يتمثّل، لنَقُلْ، مشهداً مسرحيّاً. الآن أقول: «لهذه اللوحة وظيفة مزدوجة؛ فهي تخبر الآخرين بشيء ما مثلما تفعل الألفاظ ـ لكن، بالنسبة إلى المخبر يمثّل ذلك عرضاً (أو إخباراً؟) من نوع آخر: فهي تمثّل بالنسبة إليه صورة تخيّله، حيث لا يمكن أن يتقاسمها مع أيّ كان، فانطباعه الشخصي عن الصّورة يقول له ماذا تصوّر؛ وبمدلول لا يمكن أن تقوله الصّورة للآخرين». ولكن إذا استعملت هذه اللفظة في الحالة **الأولى** بطريقة صحيحة، فبأيّ حقّ سأتحدّث في الحالة الثانية عن عرض (Darstellung) أو عن إخبار؟

281. «لكن ألا يتلخّص ما تقوله مثلاً في عدم وجود ألم دون **تصرّف ألم**؟» ـ وهذا يعني بالتّالي أنّه: يمكن الحديث عن أحاسيس بالنسبة إلى الكائنات البشريّة أو الكائنات المماثلة (أي التّي تتصرّف بطريقة مماثلة) وحدها؛ إنّها ترى، أو هي عمياء، أو صمّاء، أو هي تسمع، أو هي واعية، أو غير واعية.

282. «لكن، يمكن أيضاً للطّاجن في الخرافات أن يرى ويسمع!» (بالتأكيد، لكن **يمكنه** أيضاً أن يتكلّم).

«لكنّ الخرافات لا تحكي إلاّ ما لا يحدث فعلاً، ولا تقول **لامعنى** (*Unsinn*)». ليست الأمور بهذه البساطة. هل هو خطأ أو **لامعنى** أن تقول إنّ الطاجن يتكلّم؟ هل تكونت عندنا صورة عن الظروف التي

يمكن أن نقول فيها إن الطاجن يتكلّم؟ (كذلك فإنّ لامعنى شعرياً[206] لا يمثّل لامعنى بالطريقة نفسها التي نراها مثلاً في لغو الرّضيع).

حسناً! نحن نقول إن الجماد يشعر بالألم: عندما نلعب بالدّمى، مثلاً، لكنّ هذا استعمال ثانوي لمفهوم الألم. لنتصوّر إذاً الحالة التالية حيث يقول الناس فيها عن الجماد **وحده** إنّه يشعر بالألم، ولا تأخذهم شفقة **إلاّ** بالدّمى! (عندما يلعب الأطفال لعبة القطار، فإن لعبهم مقترن بمعرفتهم بالقطار الحقيقي؛ لكن أطفالاً ينتمون إلى قبيلة لا تعرف السكك الحديدية، يمكنهم أن يكونوا قد تعلّموا هذه اللّعبة عن آخرين، ويمكنهم أن يلعبوا هذه اللّعبة دون أن يعرفوا أنهم بصدد تقليد شيء ما عندما يفعلون ذلك. يمكن أن نقول إنّه ليس لهذه اللّعبة عندهم **المعنى** نفسه الذي لها عندنا).

283. من أين لنا **حتى مجرّد التفكير** في أنّ الكائنات، أي الأشياء، تستطيع أن تشعر بشيء ما؟

هل أستطيع أن أقول إن تربيتي هي التّي أوصلتني إلى ذلك، حيث لفتت انتباهي إلى المشاعر التي تعتريني في الدّاخل، ثم إنّني سعيت بعد ذلك إلى أن أنقل هذه الفكرة إلى أشياء خارجية؟ هل أستطيع أن أقول إنّي أعترف بوجود شيء ما هناك (أي في باطني) يمكّنني أن أسميه «ألماً» دون أن أناقض استعمال اللفظة عند الآخرين؟ ـ أنا لا أنقل فكرتي إلى الحجر والنبات، إلخ.

ألا يمكنني أن أتصوّر أنّه حلّ بي ألم رهيب وأنّي تحوّلت إلى حجر طول الوقت الذي يحل فيه بي؟ حسناً، كيف أعرف، حين أغمض عينيّ، إن كنت قد تحولت إلى حجر؟ ـ وإذا حصل ذلك فإلى أي مدى سيشعر **الحجر** بالألم؟ إلى أي مدى يمكن أن نقول ذلك عن الحجر؟

---

(206) لأنّ ل. ف. يعتبر أنّ الشعر، رغم أنّه منظوم في لغة التخاطب، ليس مستعملاً في ألعاب التّواصل اللغويّة. انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 160.

لكن لماذا ينبغي بالضرورة أن يكون للألم من يحمله؟

وهل بالإمكان أن نقول إن للحجر روحاً **وإنّه** يتألم؟ ما دخل الرّوح وما دخل الألم في الحجر؟

لا نستطيع أن نقول إنّه يتألّم إلاّ إذا تحدثنا عمّن يتصرّف ككائن بشري.

لأنّه يجب أن نقول ذلك عن جسد أو إن شئت عن روح **لها** جسد، فكيف يكون **للجسد** روح؟

284. انظر إلى حجر، وتصوّر أن له أحاسيس! نتساءل: كيف مرّت بأذهاننا فكرة أن ننسب **لشيء** ما **إحساساً**؟ من الممكن أيضاً عندها أن ننسب لها أعداداً! ـ والآن لاحظ كيف تتقلّب الذّبابة، وفي الحين تزول تلك الصعوبة ويبدو أنّ الألم يستطيع أن **يتعلّق هنا**، حيث كان كلّ شيء يمنعه من ذلك إذ كان، إن صحّ التعبير، كلّ شيء **أملس**.

وللسبب نفسه، يبدو لنا أن الجثّة لا سبيل لها إلى الألم. ـ فموقفنا من الأحياء ليس هو موقفنا نفسه من الأموات. كلّ ردود فعلنا مختلفة. ـ يقول أحدهم: «لا يمكن أن يتمثل الفرق في أن الأحياء يتحرّكون هكذا أو هكذا ولا يتحرّك الأموات». ـ سأفهم أننا نواجه حالة انتقال < من الكمية إلى الكيفية > .

285. فكّر في كيفية التعرّف على **قسمات الوجه**، أو في وصف تلك القسمات، ـ دون أن يتمثل ذلك في أخذ قياس الوجه! فكّر أيضاً في كيفية تقليد وجه شخص دون أن نكون ننظر في المرآة إلى أنفسنا ونحن نقلّده.

286. لكن أليس من غير المعقول أن نقول إن **الجسد** يتألّم؟ ـ ولماذا نشعر بشيء غير معقول هنا؟ وإلى أي مدى يمكن أن نقول إن يدي لا تشعر بالألم، بل أنا أتألم في يدي؟

يا لهذه الأسئلة المطروحة إذاً: هل هو **الجسد** الذي يشعر بالألم؟ كيف يمكن أن نثبت ذلك؟ كيف يمكن أن نبرهن أنّه **ليس** الجسد؟ حسناً، قد يكون هكذا: عندما يشعر شخص بالألم في يده، ليست **يده** التي ستقوله له (اللّهم إلاّ إذا كتب ذلك) ولا نعزّي اليد أو نسلّيها، بل الشخص الذي يتألّم: ننظر إليه في عينيه.

287. كيف يحدث أني كلّي شفقة **على هذا الشخص**؟ كيف نتعرّف على ذاك الشّيء بالذات الذي هو محلّ شفقتي؟ (الشفقة نوع من الاقتناع، إن صح القول، أنّ شخصاً آخر يتألّم)[207].

288. أنا أتحوّل إلى حجر وألمي يتواصل. ـ وإن كنت مخطئاً، وقد ذهب **الألم** عنّي؟ ـ لكن ليس بإمكاني أن أُخطئ هنا؛ لا معنى للقول إنّي أشك أني أتألّم! أي: عندما يقول شخص: «لا أعرف إن كان ما أشعر به ألماً أو شيئاً آخر؟» ربّما نفكّر أنّه لا يعرف معنى لفظة «ألم» وسنفسرها له. كيف ذلك؟ قد يكون بواسطة حركات أو نخزه بإبرة ونقول له: «انظر، هذا هو الألم». يمكنه أن يدرك هذا التفسير مثل كلّ تفسير آخر بطريقة سليمة أو بطريقة سقيمة أو ألا يدرك شيئاً تماماً. وما يفعله سيظهر في استعمال اللفظة في هذه الحالة والحالات الأخرى.

الآن إذا قال مثلاً: «آه! أعرف ماذا تعني لفظة < ألم >؛ لذلك إذا كان ما أشعر به الآن **هو** الألم فهذا ما لا أعرفه». ـ عندها سنكتفي بهزّة رأس ونكون مجبرين على اعتبار كلامه ردّة فعل غريبة لا ندري ماذا نفعل معها. (وكأنما سمعنا شخصاً يقول لنا بكلّ جدّية: «أتذكر جيّداً، قبل ولادتي بقليل، أنّي كنت أعتقد كذا. . .»).

عبارة الشكّ هذه لا تنتمي إلى اللعبة اللّغوية، لكن سنستثني التعبير عن الأحاسيس والسلوك البشري، عندها يبدو أن الشك يصبح

(207) عندما أشفق على شخص فهل أضع نفسي مكانه ذهنياً؟ لا يقول ل. ف. بل أضع نفسي مكانه فعلياً (بل ذهنياً فقط). انظر: Wittgenstein, *philosophische Bemerkungen*, para. 63.

مشروعاً من جديد. إن مصدر سعيي إلى القول هنا إنّه من الممكن أن يعتبر الإحساس شيئاً آخر غير ما هو عليه في الحقيقة هو: إذا افترضت أن اللّعبة اللّغوية العادية، بعبارات الإحساس، ملغاة فإنني أحتاج عندها إلى معيار للتّماهي؛ وستصبح كذلك إمكانية الخطأ قائمة.

289. «عندما أقول: <إنّي أتألّم> فإنّني قد التمست **لنفسي** عذراً في كلّ الظروف». ـ ماذا يعني هذا؟ هل يعني، مثلاً: «إذا كان شخص آخر يعرف ما اسمي «ألماً» سيعترض بأنّي أستعمل هذه اللفظة بطريقة سليمة»؟.

استعمال اللفظة دون تبرير لا يعني استعمالها دون وجه حق.

290. بالطبع أنا لا أتعرّف على إحساسي بواسطة معايير، بل أستعمل العبارة نفسها، لكنّ ذلك لا **ينهي** اللّعبة اللّغوية؛ إنّها تبدأ معه.

لكن ألا تبدأ بالأحاسيس التي أصفها؟ ـ ألا تغالطنا، ربّما، لفظة «وصف» هذه؟ أقول «أنا أصف حالتي النفسية» و«أصف غرفتي». ينبغي أن نستحضر في ذاكرتنا دائماً الفروق بين الألعاب اللغوية.

291. ما نسميه **«وصفاً»** هو أداة لاستعمالات خاصّة[208]. فكّر في هذا السياق في تخطيط آلة، في مقطع بالعرض، في بيان مقاييس يضعها المهندس الميكانيكي أمامه. إنّ تصوّر الوصف على أنّه صورة منطوقة للفعل هو ما يوقعنا في الوهم؛ قد يقع التفكير فقط في اللّوحات التي نعلّقها على جدراننا؛ وهي تبدو ببساطة وكأنّها تستنسخ[209] مظهر شيء ما، أي تكوينه. (هذه اللّوحات، إن صحّ

(208) قارن بما قلناه حول أداتيّة اللغة عند ل. ف. في الفقرة 14. مع التذكير أنّ ذلك ـ إذا كانت مهمّة الفلسفة تتمثّل في الوصف وليس في التفسير وبما أنّ الوصف أداة ـ يدفعنا إلى استنتاج أداتيّة الفلسفة كذلك.

(209) كي نتمكّن من الحديث عن نسخ لا بدّ من وجود علاقة تمثيل بين (1) الأصل و(2) النسخة، لكن لا بدّ أن يكون (1) مختلفاً عن (2) وإلاّ لما كان هناك فرق بين (1) و(2) =

القول، لا فائدة منها).

292. لا تظننّ أبداً أنّك تقرأ من الواقع بواسطة الألفاظ التي تنطق بها؛ وتُشكّل الواقع في ألفاظ، بحسب القواعد! لأن تطبيق القاعدة في الحالة الخاصة، يستوجب منك أن تفعل ذلك دون مرشد.

293. إذا قلت عن نفسي إنّني لا أعرف ما معنى «ألم» إلاّ انطلاقاً من حالتي الخاصة[210]، ـ أفَلا ينبغي أن أقول **الشّيء نفسه** كذلك عن الآخرين؛ وكيف يمكنني إذاً أن أعمّم حالة **فريدة** بهذه الطريقة غير المسؤولة؟

حسناً، الآن سيقول شخص آخر إنّه لا يعرف الألم إلاّ من خلال نفسه! ـ افترض أنّ واحداً منا عنده صندوق وفيه شيء نسمّيه «جعران». لا أحد يمكنه أن ينظر في صندوق الآخر وكلّ واحد يقول إنّه لا يعرف ما هو الجعران إلاّ بالنظر في جعرانه **هو**. ـ لكن من الممكن أن لكل واحد في صندوقه شيئاً مختلفاً. ويمكن أن نتصوّر حتّى شيئاً يتغير باستمرار، لكن هذا في صورة ما إذا كان للفظة «جعران» استعمالٌ عند هؤلاء الناس!؟ ـ فهو لا يصلح إذاً لتعيين أيّ شيء؟ الشّيء الموجود في الصندوق لا ينتمي بأي حال إلى اللّعبة اللّغوية؛ ولا حتّى باعتباره **شيئاً ما**: لأنّ الصندوق يمكن أن يكون فارغاً. ـ لا، بواسطة هذا الشّيء الموجود في الصندوق، بالإمكان < أن تختصره >؛ مهما كان ذلك الشيء، وبالإمكان إلغاؤه.

= ولأصبح (1) مكرّراً مرتين. وإذا كان هناك اختلاف بينهما، فما هي حدود التمثيل والشبه؟ (انظر مثلاً الفقرة 683 ثمّ بخاصّة الجزء الثاني من هذا الكتاب). لذلك نجده يؤكّد في *Tractatus* على الشكل المنطقي فهو العامل المشترك الذي يجمع بينهما. بينما يطرح هنا في *Phil. Unt.* مفهوم الشبه العائلي.

(210) يربط فريغه كذلك، في سعيه للإجابة عما إذا كان الألم «تمثيلاً» (Vorstellung) بين الألم و«الأنا». انظر مثلاً: Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, pp. 188-189.

هذا يعني: إذا وضعنا نحو عبارات الإحساس بحسب النموذج < الشّيء وما يشير إليه > فإن الشّيء يصبح غير جدير بالاعتبار ولا أهمّية له.

294. إذا قلتَ إنّه يرى أمامه صورة شخصية وهو يصفها، فإنك تقوم على الأقل بافتراض يتعلّق بالشّيء الذي يوجد أمامه. وهذا يعني أنّه بإمكانك أن تصف تلك الصورة، بل إنّك تصفها، بأكثر دقّة. وإذا سلّمت بأنّه ليس لديك أدنى فكرة عن نوع الشّيء الذي يمكن أن يكون أمامه ـ فما الذي يدفعك إذاً إلى القول رغم ذلك إنَّ أمامه شيئاً ما؟ أليس ذلك كما لو قلت عن شخص: «إنّ **لديه** شيئاً، لكنّي لا أدري إن كان ذلك الشّيء دراهم، أو ديوناً، أو صندوقاً فارغاً».

295. ماذا عسى أن تكون هذه القضيّة «أنا لا أعرف إلاّ من خلال **حالتي الخاصة**...»؟ ـ قضيّة تجريبية؟ لا. هل هي نحوية؟

أتصوّر إذاً: أنّ كل واحد يقول عن نفسه إنّه لا يعرف ما هو الألم إلاّ من خلال ألمه هو. ـ ليس لأنّ الناس يقولون الحقيقة، ولا لأنّهم مستعدّون لقولها. ولكن **إذا** فعل ذلك كلّ واحد ـ فمن الممكن أن يكون صيحة تعجّب. وإذا كانت تلك القضيّة، بصفتها تواصلاً، لا تقول شيئاً، فهي على كلّ حال صورة؛ ولماذا يتوجّب علينا رفض مرور هذه الصورة في ذهننا؟ تصوّر وجود صورة استعارية تمثيلية عوضاً عن اللفظة.

نعم، فإنّنا عندما نتفلسف ننظر في داخلنا، وغالباً ما نتوصّل إلى رؤية صورة من هذا النوع[211]. إنّها تتمثّل حرفياً في تصوّر مجازي لنحونا. إنّها ليست أفعالاً؛ بل إنّها، إن صح التعبير، صيغٌ تصويرية.

---

(211) يبدو لنا أنّ هذه الجملة «تهكّميّة». لذلك وجب عدم أخذها مأخذ الجدّ حتّى لا تُفهم خطأً.

296. «نعم، لكن مع ذلك هناك شيء ما يرافق صيحة الألم! وأنا أفعله لهذا السبب. وهذا الشّيء مهم ـ ومخيف». ـ لكن متى يتمّ إعلامه به؟ وفي أيّ مناسبة؟

297. بالطبع، عندما يغلي الماء في الطّاجن، يخرج البخار من الطّاجن وتخرج كذلك صورة البخار من صورة الطاجن. لكن ماذا لو أراد أحدهم أن يقول إنّ شيئاً ما يغلي في صورة الطاجن؟

298. أن نقول بكل طيبة خاطر: «المهمّ هو **هذا**» ـ عندما نشير إلى ما يعنيه الألم عندنا شخصياً ـ يُظهر مدى قوّة الميل عندنا لقول شيء لا يمثّل تواصلاً.

299. لا يسعني إلاّ أن أقول شيئاً معيّناً ـ عندما أكون غارقاً في التفكير الفلسفي ـ وأن أشعر بميل لا يقاوم لقول ذلك لا يعني أنّي مجبر على **افتراض** حالة الأشياء (Sachverhalt)(212) أو إدراك أو معرفة مباشرة لها.

300. نودّ أن نقول، إنّ مع لفظة «يتألّم»، لا تنتمي صورة السلوك فقط إلى اللعبة اللّغوية، بل ينتمي إليها كذلك نموذج الألم. أو: ليس النّمط الاستبدالي للسّلوك فقط، بل كذلك النّمط الاستبدالي للألم. ــ إنّ القول: «تدخل صورة الألم في اللّعبة اللّغوية مع لفظة < ألم > »، يُعتَبر سوء فهم. إنّ تمثل الألم ليس صورة، ولا يمكن استبدال **هذا** التمثل، في اللّعبة اللّغوية، بشيء يمكن أن نسمّيه صورة. ـ إنّ تمثل الألم يدخل

---

(212) لم يستعمل ل. ف. لفظة «Sachlage» إلاّ مرّة واحدة في هذا النصّ (الفقرة 104). وقد عمدنا إلى ترجمتها «وضع الأشياء» وليس «حالة الأشياء» لأنّنا جعلناها مقابلاً لـ «Sachverhalt». ولا نظنّ أنّ ل. ف. يستعمل اللفظتين مترادفتين كما يزعم البعض، لكن تجدر الملاحظة أنّه استعمل في المقابل هذا المفهوم في *Tractatus* ثلاثين مرّة تقريباً، فوروده بهذه الكثافة في كتاب لا يتجاوز عدد صفحاته بضع عشرات وغيابه أو يكاد من كتاب ضخم مثل *Phil. Unt.* بليغ إلى حدّ ما.

فعلاً، بمعنى من المعاني، في اللّعبة اللّغوية، إلاّ أنّه لا يدخل باعتباره صورة.

301. إنّ التمثّل (Vorstellung) ليس صورة، لكن يمكن للصّورة أن تطابق التمثّل.

302. أن نتمثّل ألم شخص غيرنا بحسب نموذج ألمنا الشخصي ليس بالأمر الهيّن: ينبغي عليّ أن أتمثل، باعتماد الألم الذي **أشعر** به، الألَمَ الذي **لا أشعر** به. إنّ ما عليّ أن أفعله ليس مجرّد عملية انتقال في الخيال من موضع مؤلمٍ إلى آخر؛ مثل أن أنتقل من ألم في الكف إلى ألم في اليد، لأنّه ليس عليّ أن أتصوّر أنّي أشعر بألم في موضع من جسمه (وهو ما يمكن أن يكون أيضاً).

يمكن أن يشير سلوك الألم إلى موضع الألم ـ لكن الشّخص المتألّم هو الذي يمكنه أن يعبّر عن الألم.

303. «لا يمكنني إلاّ أن **أعتقد** أن شخصاً آخر يتألّم، لكنّني **أعرف** متى أتألّم» ـ طيب! يمكن أن نُقرّ بأنّي «أعتقد أنّه يتألم» عوض «إنّه يتألم»، لكن، هذا كلّ شيء. ـ وما يبدو كأنّه تفسير أو قول يتعلّق بعملية نفسيّه هو في الواقع مجرّد استبدال طريقة تعبير بطريقة أخرى تبدو، ونحن نتفلسف، وكأنّها أكثر ملاءمة.

حاول فقط ـ في حالة حقيقية ـ أن تشكّ في تخوّف الآخرين أو في ألمهم.

304. «لكنك ستسلّم بالتّأكيد بوجود فرق بين سلوك الألم مع وجود الألم وسلوك الألم مع غياب الألم» ـ تسليم؟ أيّ فرق يمكن أن يكون أكبر؟ ـ «ومع ذلك فإنّك تصل دوماً إلى نتيجة أنّ الإحساس ليس شيئاً في حدّ ذاته!» ـ لا شيء إذاً. لا هو شيء من الأشياء ولا هو لا شيء (Nichts)! كانت النتيجة فقط أن لا شيء يمكن أن يعمل نفس

عمل شيء لا يمكننا أن نقول عنه أيّ شيء[213]. لم نفعل أكثر من أنّنا استبعدنا النّحو الذي يريد، في هذه الحالة، أن يفرض نفسه علينا.

لا تزول المفارقة في هذه الحالة إلاّ إذا قطعنا بصورة جذرية مع الفكرة القائلة بأن اللّغة تعمل دائماً بطريقة **واحدة** وتخدم دائماً الغرض نفسه: تترجم الأفكار ـ بصرف النظر عمّا إذا كانت هذه الأفكار حول المنازل أو الآلام أو الحسن والقبيح أو أيّ شيء آخر.

305. «لكن، ليس بإمكانك أن تنكر أنّه عندما تتذكر (erinnern) مثلاً تحصل عملية ما بباطنك (innerer)» ـ لماذا نعطي دائماً الانطباع بأننا نريد أن نُنكر شيئاً ما. عندما يقال: «هنا تحصل عملية باطنية» ـ بالإمكان أن نواصل: «**ألا تراها!**» إنّ هذه العملية الباطنيّة بالذات هي ما نعنيه بلفظة «تذكّر»[214]. إنّ الانطباع بأنّنا نريد أن ننكر شيئاً ما مأتاه أننا ضد صورة < العمليّة الباطنيّة > . وما ننكره هو أنّ صورة العمليّة الباطنيّة تعطينا فكرة سليمة عن استعمال لفظة «تذكّر» ـ فنقول إنّ هذه الصورة بتفرّعاتها هي التّي تمنعنا من رؤية استعمال اللفظة كما هي في الحقيقة.

306. لماذا ينبغي عليّ إذاً أن أنكر وجود عملية ذهنية؟ لكن «الآن حدثت في داخلي عملية التّذكر الذهنية. . .» لا تعني شيئاً غير: «الآن تذكّرت أنّ. . .». إنّ إنكار العملية الفكرية يعني إنكار التّذكر؛ أي أن ننكر أنّ أحداً لا يتذكر أبداً شيئاً ما.

307. «ألا تكون سلوكيّاً (Behaviourist) متخفّياً[215]؟ ألست

(213) ألا يعني هذا ببساطة صعوبة تعريف ما نعنيه بلفظة «ألم»؟

(214) لقد جعلتنا اللّغة نضيع قرابة دلاليّة وصوتيّة تلعّب بها ل. ف. بين كلمتي «erinnern» و«innern». فترجمناهما بـ «تذكّر» و«باطني» تباعاً وكان يفترض أن تكون «استبطان» لو كان تاريخ استعمال اللفظة العربيّة يسمح بذلك، لأنّ «erinnern» مشتقة من السابقة «er» ومن «innern» (أي داخلي، باطني).

(215) هناك من الباحثين من يعتبر ل. ف. سلوكياً متخفياً، وليس ديكارتياً، ينقد =

بصدد القول إنّ كل شيء، في الأساس، إذا استثنينا السلوك البشري ليس إلاّ خيالاً؟» ـ إن كنت أتحدث عن خيال، فإنّي أتحدّث عن خيال **نحوي**.

308. كيف يفضي بنا السبيل إلى الإشكال الفلسفي للعملية الذهنية والحالات النفسية والسّلوكيّة؟ ـ نقوم بالخطوة الأولى بطريقة لا يكاد يُشعر بها. نحن نتحدّث عن العمليات والحالات تاركين جوهرها غير محدّد! ـ يوماً ما، قد نعرف عنها أكثر. ولكن، عندما نفكر بهذه الطريقة فإننا نحبس أنفسنا في منهج معينّ لمقاربة الأمور، إذ لدينا مفهوم محدّد لها، وهو يعني: تعلّم معرفة عملية عن كثب. (لقد خطونا الخطوة الفاصلة في فن الشعوذة، تلك الخطوة بالذات التي كانت تبدو لنا بريئة) ـ والآن يتلاشى قياس الشبه الذي كان يفترض أن ندرك بواسطته أفكارنا. يجب علينا بالتّالي أن نُنكر عملية لم ندركها بعد، عملية تقع في وسط لم نستكشفه بعد[216]. وهكذا نبدو وكأننا قد أنكرنا العمليات الذهنيّة وهي ما لا نريد إنكاره بالطبع.

309. ما هو[217] هدفك من الفلسفة؟ ـ أن ترشد الذبابة كيف تخرج من فخّ الذّباب[218].

310. أقول لشخص ما إنّي أتألّم. فيكون موقفه حيالي إمّا التصديق، أو التكذيب، أو الارتياب، إلخ.

لنتصوّر أنّه يقول: «ربّما ليس الأمر خطراً». أليس هذا دليلاً على

= السلوكية ظاهرياً ويحترفها في الواقع. وهذا طبعاً مرور وراء المرآة لا يصمد أمام الأدلة المكتوبة.

(216) لقد سقطت هذه الجملة الأخيرة أيضاً من الترجمة الفرنسيّة.

(217) يقول ل. ف. عن هذا السؤال بالذات «ما هو..؟»، والجري وراء إيجاد جواب (أي تفسير) لمثل هذا السؤال هو سبب وقوع الفلاسفة في الأخطاء والتردد.

(218) حول هذه الاستعارة، انظر الفقرة 123 وكذلك هامشها.

أنّه يعتقد في وجود شيء يختفي وراء مظاهر ألمي؟ موقفه دليل على وجهة نظره. لا تفكّر فقط في هذه القضيّة «إنّي أتألّم»، بل كذلك في الجواب: «قد لا يكون الأمر خطراً»، إذ تقوم مقامها أصوات طبيعية وحركات.

311. «أي فرق يمكن أن يكون أكبر!» ـ أظن، في حالة الألم، أنّني أستعرض (vorführen) بنفسي لنفسي هذا الفرق. إلاّ أنّني أستطيع أن أستعرض لكل النّاس الفرق بين سنّ مكسّرة وسنّ سليمة. ـ لكنّك، لست بحاجة إلى أن تستجلب الألم كي تستعرض ذلك لنفسك بصورة شخصية، بل يكفيك أن **تتمثّله**، ـ مثلاً بقبض تقاسيم وجهك قليلاً. وهل تعرف بالتّأكيد أن ما تستعرضه لنفسك هو ألم وليس مثلاً تعبير معالم الوجه؟ كيف تعرف كذلك ما الذي ينبغي أن تستعرضه لنفسك قبل أن تستعرضه لغيرك؟ هذا الاستعراض **الشخصي** وهم.

312. لكن أليست الحالتان، حالة الأسنان وحالة الآلام، متشابهتين رغم كل شيء؟ لأن ما أحسّ به في وجهي في الحالة الأولى يشبه الإحساس بالألم في الحالة الثانية. ولا يمكنني أن أستعرض ما أحسّ به في وجهي أكثر أو أقل ممّا أحسّ به من ألم.

لنتصوّر هذه الحالة: إن ظاهر الأمور التي تحيط بنا (حجر، نبات، إلخ) فيه بقع ومناطق تسبّب لنا آلاماً في جلدنا عندما نلمسها، (لنقل مثلاً، من خلال التّركيبة الكيميائية لمساحتها الظاهرة. لكننا لسنا بحاجة إلى معرفة ذلك) وكما نتحدّث اليوم عن ورقة فيها بقع حمراء لنبتة معينة فسنتحدث إذاً عن ورقة فيها بقع مؤلمة. وأنا أتصوّر أن إدراك هذه البقع وأشكالها سيكون مفيداً للاستنتاجات التي سنخرج بها عن الخاصيات المهمّة للأشياء.

313. يمكن لي أن أستعرض الألم، مثلما أستعرض اللّون الأحمر، ومثلما أستعرض ما هو مستقيم ومعوجّ، وكذلك الشجر والحجر. ـ هذا هو ما **نسمّيه** «استعراضاً».

314. إنّ تفحّص حالة ألم رأسي الحاضرة آملاً في توضيح مسألة فلسفية تتعلّق بالإحساس يُظهر سوء فهم أساسي.

315. هل يمكن لمن لم يشعر بالألم **قط** أن يفهم معنى لفظة «ألم»؟ هل ينبغي أن تكون التجربة هي التي تعلّمني إن كانت الأمور هكذا أم لا؟ - وإذا قلنا «لا يمكن لأحد أن يتمثّل الألم إلاّ إذا شعر به مرّة» فكيف نعرف ذلك؟ كيف سنثبت إن كان ذلك حقيقة؟

316. حتى نوضح مدلول لفظة «تفكير» لِنَقُمْ بملاحظة أنفسنا ونحن نفكّر: ما نلاحظه سيكون ما تعنيه لفظة «يفكّر»! - لكن المفهوم لا يستعمل هكذا. (ستسير الأمور وكأنّني، مع جهلي بلعبة الشطرنج، أحاول أن أستنتج ما تعنيه لفظة «الشاه مات» اعتماداً على آخر نُقلة في مقابلة شطرنج).

317. موازاة موهِمة: الصّياح تعبير عن الألم - القضيّة تعبير عن التفكير!

وكأنّ غاية القضيّة هو إبلاغ شخص بما يشعر به آخر: إلاّ أنّ ذلك ليس، إن صحّ القول، في المعدة بل في الجهاز الفكري.

318. عندما نتكلّم أو نكتب ونحن نفكّر - أعني مثلما نقوم بذلك في العادة - فإنّنا لا نقول في الغالب إنّنا نفكّر أسرع مّما نكتب؛ بل إن التفكير كما يبدو لا **يمكن فصله** هنا عن التعبير. لكنّنا، من ناحية أخرى، نتحدّث عن سرعة التفكير، وكيف تمرّ فكرة برأسي كالبرق، وكيف تصبح المسائل واضحة أمامنا دفعة واحدة، وهكذا... هنا يصبح من الطبيعي أن نسأل: هل يحدث الشّيء نفسه عندما نفكّر بسرعة البرق وعندما نتكلّم دون أن نفكّر - لكن فقط بطريقة سريعة جدّاً؟ بذلك تدور في الحالة الأولى عقارب السّاعة، إن صحّ القول، دفعة واحدة، بينما في الحالة الثانية، تتقدّم خطوة خطوة، إذ تعيقها الألفاظ.

319. أنّي أستطيع أن أرى أو أن أفهم فكرة بأكملها بسرعة البرق

يمكن أن يعني بالنسبة إليَّ أنني أكتبها بكلمات قليلة أو ببعض الخطوط.

كيف يحصل أن تصبح هذه الملاحظة خلاصة تفكير؟

320. يمكن للتفكير الخاطف أن يكون بالنسبة إلى التفكير المنطوق مثل الصيغة الجبرية بالنسبة إلى سلسلة الأعداد حيث أبسُط الثانية انطلاقاً من الأولى.

إذا أعطِيت مثلاً صيغة جبريّة (algebraische Formel)، فإنّي **متيقّن**[219] من أنّني أستطيع أن أحسب قيمتها بالنسبة إلى الدّالة (Argument)، 1، 2، 3 حتى 10. سيسمّى هذا اليقين «بتّ الأسس» (wohlbegründet)، لأنّي تعلّمت كيف أحسب مثل هذه الدوال الجبرية، إلخ. ولن تقوم على أي أساس في حالات أخرى، ـ ومع ذلك تبرّرها النتيجة.

321. «ماذا يحدث عندما يفهم شخص فجأة؟»[220] ـ لم يطرح السؤال بطريقة جيدة. إذا كان السؤال حول مدلول العبارة «يفهم فجأة»، فإن الجواب يتمثّل في العمليّة التي نسميها هكذا. ـ يمكن للسؤال أن يعني: ما هي دلائل أن يفهم شخص فجأة؟ ما هي الخاصيات النفسية التي تميّز الفهم المفاجئ؟

(لا أساس للتسليم بأن شخصاً ما يحس مثلاً بتقاسيم وجهه، أو بخلجات نفسه التي تميز تغير حالته النفسية، حتى لو أحسّ بها حالما يركّز عليها). ((وقفة)).

---

(219) استعمل ل. ف. حروف التاج هنا (SICHER)، فجعلنا الكلمة بالحرف **الغامق المسطر**.

(220) بالإمكان ربط هذه العبارة بتأثير نظريّة كارل بوهلر (Bühler) في المرور بـ «تجربة «الآن وجدتها»» (Aha-Erlebnis)، حيث نطلق الصيحة «وجدتها!» تعبيراً عن أنّنا فهمنا كل شيء في تلك اللحظة بالذّات ويمكننا إعادة بناء كلّ الأجزاء، متابعة التجربة أو الحكاية وإتمام الأجزاء الناقصة في المربكة.

322. ألا يقدم هذا الوصف جواباً عن السؤال المتعلّق بمدلول العبارة يدفعنا إلى استنتاج أنّ الفهم مرور بتجربة خاصة لا يمكن تحديدها. ولكن ينسى المرء أنّ ما ينبغي أن يهمّنا هو أن نعرف: كيف **ستقارن** هذه التجارب الباطنيّة بينها؟ ما هو معيار التّماهي الذي **سنقيمه** لما يحدث؟

323. «الآن أعرف كيف أواصل!» هي صيحة تعجب تطابق صوتاً طبيعياً أو خفقان الفرح. ولا ينتج، بالطبع، عن أحاسيسي أنّني لن أتعثّر إن أنا حاولت أن أواصل. ـ توجد حالات هنا، سأقول فيها، تقريباً: «عندما قلت إنّي أعرف كيف أواصل، **كان** الأمر حقّاً كذلك». هذا ما سيقوله مثلاً شخص، عندما يحصل تشويش طارئ غير متوقّع، لكن الطارئ لا ينبغي أن يتمثّل ببساطة في أنّني تعثّرت.

ويجدر أن نفكّر كذلك في أنّ لشخص ما ومضات ذكاء تعاوده دائماً ـ فيصيح «الآن وجدتها!»[221] ثم لا يستطيع أبداً أن يبرّر ذلك بالفعل، ـ من الممكن أنّه يتصوّر نفسه وقد نسي ثانية، في طرفة عين، مدلول الصورة التي طافت بذهنه.

324. هل من الصواب القول إن الأمر هنا يتعلّق بالاستقراء (Induktion) وإنّي متيقّن أنّني أستطيع أن أواصل مثلما انّني واثق أنّ هذا الكتاب سيسقط على الأرض إن تركته؛ وأنّني لن أعجب أكثر لو وجدت نفسي أتعثّر فجأة دون سبب ظاهر في بسط السّلسلة، من أنّ الكتاب سيبقى معلّقاً في الهواء عوض أن يسقط؟ ـ أريد أن أجيب عن هذا بالقول إنّه لا حاجة لنا بأرضيّات (Gründe) تبرر **هذا** اليقين أصلاً. ماذا يبرّر اليقين **أحسن** من النتيجة[222]؟

325. «إن اليقين بأنّني أستطيع أن أواصل، بعد أن عشت هذه

---

(221) انظر الهامش السابق.

(222) لقد سقطت هذه الجملة الأخيرة (أي السؤال) كذلك من الترجمة الفرنسيّة.

التجربة ـ مثلاً بعد أن رأيت هذه الصيغة ـ يقوم على أساس الاستقراء». ماذا يعني هذا؟ «اليقين أن النار ستحرقني، يقوم على أساس الاستقراء» هل يعني أنّني سأستنتج بيني وبين نفسي «النار حرقتني دائماً كلّما لامستها، إذاً فذلك سيحصل الآن أيضاً»؟ أو، هل إنَّ التجربة السابقة هي **سبب** (*Ursache*) يقيني وليست أرضيته؟ هل إنَّ التجربة السابقة هي سبب يقيني؟ ـ هذا يتعلّق بنظام الفرضيات بالقوانين الطبيعية، التي نتأمّل اليقين بموجبها.

هل إن الثقة مبرّرة؟ ـ ما يقبله الناس باعتباره تبريراً ـ يشير إلى كيفية تفكيرهم وعيشهم.

326. نترقب **هذا** ونفاجأ **بتلك**، لكن لسلسلة التبريرات نهاية[223].

327. «هل يمكن أن نفكّر دون أن نتكلّم؟» ـ وما هو **التفكير**؟ حسناً، ألا تفكّر أبداً؟ ألا تستطيع أن تلاحظ وترى ما يحدث؟ لا بد أن ذلك سهل جدّاً! لست مطالباً بأن تتهيّأ له وكأنك تنتظر حدثاً فلكياً ثم تقوم بملاحظاتك على عجل.

328. حسناً، ماذا نسمّي إذاً «تفكيراً»؟ لأي غرض نتعلّم استعمال هذه اللفظة؟ ـ عندما أقول إنّي فكرت ـ هل ينبغي أن أكون دائماً على صواب؟ ـ ما هو **نوع** الخطأ الذي نجده هنا؟ هناك ظروف يمكن أن يتساءل فيها المرء: «هل كان ما أفعله الآن حقّاً تفكيراً، أو، هل أنا مخطئ؟». إذا حصل لأحد خلال عملية تفكير أن يقوم بقياس ما، فهل قطع تفكيره، هذا إن لم يكن يتحدّث لنفسه وهو يقيس؟

329. إذا كنت أفكّر باللّغة، فإنّ < المدلولات > لا تمرّ بذهني علاوة على العبارات اللّغوية: بل إنّ اللّغة هي نفسها ناقلة (Vehikel) أفكار.

---

(223) في موضع آخر، يقول ل. ف. «للتأويل نهاية». انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 6, para. 38.

330. هل أنّ التّفكير نوع من الكلام[(224)]؟ نود أن نقول إنّه ما يميّز الكلام بالتفكير عن الكلام دون تفكير. ـ وهنا يبدو التفكير وكأنّه مقترن بالكلام. عملية من الممكن أن تقترن أيضاً بشيء آخر، أو تكون قائمة بنفسها.

أنطق هذا السطر: «انفطس القلم تماماً! آه، إنّه يكتب»، قله مرّة وأنت تفكّر، ثم دون تفكير، وبعد ذلك وأنت تفكّر في التفكير، لكن دون ألفاظ. حسناً، يمكنني خلال عمل ما أن أجرّب طرف قلمي وأقطّب وجهي ـ ثم بحركة يأس أعود إلى الكتابة. وبإمكاني أيضاً، بينما أنا بصدد أخذ مقاييس ما، أن أتصرّف بطريقة تجعل مَن يراني يقول إني فكّرت ـ دون ألفاظ: إذا كانت كمّيتان توازي كلّ منهما كمّية ثالثة، فإنهما متوازيتان في ما بينهما، لكنّ ما يمثّل التفكير هنا ليس عملية تقترن حتماً بالألفاظ، إذا لم يكن من الضروري أن تنطق دون تفكير.

331. تخيل أناساً لا يمكنهم التفكير إلاّ بصوت عالٍ! (مثلما يوجد أناس لا يمكنهم أن يقرأوا إلاّ بصوت مرتفع).

332. في بعض الأحيان، نسمّي «تفكيراً» القضيّة التي تصاحب عملية نفسية (seelischer Vorgang) لكنّنا لا نسمّي «تفكيراً» هذه المصاحَبة. قل قضيّة وفكّر فيها! قلها وأنت مدركها! والآن لا تقلها، بل

(224) يجيب ل. ف. بالإيجاب في فلسفة المرحلة الأولى. يقول مثلاً في *Tagebücher, 1914-1916* (12 سبتمبر 1916): «الآن أصبح واضحاً لماذا كنت أظنّ أنّ الكلام والتفكير هما الشيء نفسه. التفكير هو بالفعل نوع من الكلام» (Jetzt wird klar, warum ich dachte, Denken und Sprechen wäre dasselbe. Das Denken nämlich ist eine Art Sprechen). ونحن نعتبر أنّ هذا الطرح متأثر شديد التأثر بفريغه. أليس هذا بالضبط ما يقوله مستعملاً سؤالا إنكاريّاً واضح الجواب: «أليس التفكير نوعاً من الكلام؟» (Aber ist das Denken nicht ein Sprechen?)، انظر: Frege, *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Bd. 1, p. 289,

ولكنّه يتراجع في المرحلة المتأخّرة.

إفعل فقط الشّيء الذي صاحب قولها عندما قلتها بإدراك! (أنشد هذه الأغنية بطريقة معبّرة! والآن لا تغنّها، بل أعد فقط «الطريقة المعبّرة»! - وبإمكان المرء أيضاً أن يعيد شيئاً ما هنا؛ مثلاً، اهتزاز الجسم، اختلاجات الصدر ببطء ثم بسرعة، إلخ).

333. «لا يستطيع أن يقول ذلك إلاّ شخص مقتنع به» - في ما يعينه اقتناعه عندما يقوله؟ - هل كان إذاً بجانب العبارة المنطوقة؟ (أو كان يغطيه، كما تغطي نغمة عالية نغمة منخفضة، بشكل يجعله غير مسموع عندما ينطق به؟). ماذا لو قيل: «كي نستطيع أن ننشد أغنية محفوظة في الذاكرة، ينبغي أن نسمعها أوّلاً بداخلنا ثم نعيد غناءها؟».

334. «إذاً، كنت في الحقيقة تريد أن تقول. . .» - بهذه الطريقة في الكلام ننقل السّامع من شكل تعبيري إلى آخر، يُغرينا هنا أن نستعمل هذه الصورة: <ما كان يريد أن يقوله> في الحقيقة وما «يقصده» كان موجوداً بعدُ في ذهنه قبل أن نقوله نحن. إنّ الأسباب التي تدفعنا إلى ترك عبارة واستعمال أخرى مكانها يمكن أن تكون من أصناف مختلفة. حتى نفهم ذلك، من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات التّي توجد بين حلّ المسائل الرياضية وسياق طرحها وكذلك أصل صياغتها أو سببها: مفهوم <انثلاث (Dreiteilung) الزّاوية بواسطة المسطرة والفرجار> ، عندما يبحث شخص ما عن الانثلاث ثمّ يبرهن من ناحية أخرى أنّه غير موجود[225].

335. ماذا سيحدث عندما نجهد أنفسنا في كتابة رسالة مثلاً - في إيجاد التّعبير الصحيح عن أفكارنا؟ هذه الطريقة في التّعبير تقارن بين تلك العملية وعملية الترجمة، أو الوصف: الأفكار حاضرة (وربما كانت موجودة من قبل) ولا نبحث إلاّ عن التعبير عنها. هذه الصورة

---

(225) حول مسألة انثلاث الزاوية، انظر: Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, para. 463, and *The Blue Book*.

تناسب حالات أقل أو أكثر من حالات أخرى. ـ لكن يا لها من أشياء يمكن أن تحدث هنا! ـ أستسلمُ لمزاج ما وتأتي العبارة، أو تمرّ بخاطري صورة، فأحاول وصفها، أو أتذكّر عبارة إنجليزية وأحاول أن أتذكّر العبارة التي تناسبها في العربية، أو أقوم بحركة وأتساءل: «ما هي الألفاظ التي تناسب هذه الحركة؟» وهكذا.

إذا سئلنا الآن «هل كانت لديك فكرة قبل أن تكون لديك العبارة؟» ـ ماذا ينبغي أن نجيب؟ وماذا عن السؤال: «وفي ما تتمثل الفكرة، تلك التي توجد لدينا قبل العبارة؟».

336. هذه الحالة تشبه حالة شخص يتصوّر أنّه ليس بالإمكان التفكير ببساطة في جملة مركّبة تركيباً غريباً مثلما نجد ذلك في الألمانية أو اللاّتينية. ينبغي علينا أوّلا أن نتفكّر الجملة ثم نضع الكلمات في هذا الرّاتوب الغريب. (كتب سياسي فرنسي مرّة أنّ ما يميّز اللّغة الفرنسية هو أن الكلمات مرتبة بحسب راتوب الأفكار)[226].

337. لكن، ألم أنوِ (beabsichtigt)، منذ البداية، الشكل العام

(226) ينسب ل. ف. هذا الكلام لسياسي فرنسي، وقد وقع التفكير في عدّة أسماء [ريفارول أو أرستيد بريان] (A. Briand). انظر: Antoine Rivarol, *Discours sur l'universalité de la langue française*, suivi des *Pensées, maximes, réflexions, anecdotes et bons mots* ([s. l.: s. n.], 1784),

لكنّ الطرح القائل بأنّ اللغة الفرنسيّة تتبع الترتيب الطبيعي، فيناسب تسلسل الأقوال تسلسل الأحداث، وهو قائم منذ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وحتّى ديدرو (Diderot) الذي ناقشه في «Lettre sur les sourds et les muets» («رسالة في الصمّ والبكم»)، يرى أنّ الفرنسيّة أنسب لغة لتوافق الفكر مع الكلام. وقد قدّمنا في بحث سابق لمحة عن هذا الطرح. انظر: Abderrazak Bannour, «Diderot et l'ordre naturel,» article présenté à: *Journées Diderot: Actes du colloque*, organisé par le département de français, université de Tunis I, faculté des lettres de la Manouba, 9-10 novembre 1984, publications de la faculté des lettres de la Manouba. Série colloque; no. 2 ([Tunis]: Université de Tunis I, 1990), pp. 207-218.

للقضيّة؛ مثلاً؟ هل كانت إذاً في ذهني، قبل أن أنطق بها؟ - وإذا كانت في ذهني، فإنها إذاً، على العموم، لم تكن بترتيب مختلف للكلمات، لكنّنا نرسم هنا مرّة أخرى صورة موهِمة عن < النية > (Beabsichtigen)، أي عن استعمال هذه اللفظة. النيّة منضوية تحت الوضع، تحت العادات وتحت المؤسسات البشرية. ولو لم تكن هناك تقنية لعبة الشطرنج لما كانت هناك نيّة لعب مقابلة في الشطرنج. أن أكون قادراً على تكلّم لغتي العربية هو الذي جعل من الممكن أن أنوي شكل القضيّة حتى قبل أن أنطق بها.

338. لا يمكن أن نقول أي شيء ما لم نتعلّم الكلام. من ثمّ فمن **يريد** أن يقول شيئاً، ينبغي عليه قبل ذلك أن يكون قد تمكّن من لغة ما، ومع ذلك فمن الواضح أن إرادة الكلام لا تجبره على الكلام، تماماً مثلما يمكن أن نرغب في الرقص دون أن نرقص.

وبالتفكير في ذلك يتعلّق الذهن **بتصوّر** الرقص، والكلام، إلخ.

339. التفكير ليس عملية غير مجسّدة، تضفي حياة ومعنى على الكلام، ويمكن أن نفصلها عنه، مثلما يفصل الشيطان (der Böse)[227] ظلّ شلميهل (Schlemihl)[228] عن الأرض[229] ولكن ما معنى ذلك:

(227) تعني لفظة «der Böse» حرفيّاً الخبيث.

(228) هذه تلميحة تناصّ في اتجاه رواية لأدلبارت فون خميصو: Adalbert von Chamisso, *Peter Schlemiehls wundersame Geschichte* ([s. l.: s. n.], 1814).

ويبيع فيها بيتر شلميهل ظلّه للشيطان مقابل كيس من النقود لا ينضب. ولكنّ ذلك يجلب له متاعب جمّة فيطلب من الشيطان أن يعيد له ظلّه، عندها يقايضه الخبيث بروحه، فيبيع شلميهل روحه للشيطان. ورواية شلميهل تشبه أعمال نستروي (Nestroy) الساخرة من بعض النّواحي وتلائم روح التحرر عند فتغنشتاين، فهي في الحقيقة كوميديا الكون وشاهد على العصر وسخرية من الثقافة السائدة وتنصل من كلّ المواضعات الاجتماعية. ولد فون خميصو سنة 1878 في فرنسا وكان باعتباره أجنبياً يحمل كل تناقضات الأجنبي عن الحضارة واللغة والدين. وما الظل الذي يبيعه للشيطان إلاّ مرآة نصفه الذي لا يعرفه.

(229) يعود ل. ف. في *Verm. Bem.* (1931) إلى حكاية شلميهل ويتصور لها تطوراً =

أليس أنّ التفكير «عملية غير مجسّدة؟» هل أعرف إذاً عمليات غير مجسّدة، دون أن يوجد من ضمنها التفكير؟ لا، لأني ألتجئ إلى لفظة «عملية غير مجسّدة» لنجدتي في حيرتي حين أسعى إلى توضيح مدلول لفظة «تفكير» بطريقة بدائية.

لكن، بالإمكان القول إن «التفكير عملية غير مجسّدة» إذا أردنا من خلال ذلك أن نميّز بين نحْو لفظة «تفكير» ونحو لفظة مثل «أكل» إلاّ أنّ الفرق في المدلولين يبدو **ضعيفاً جداً**. (كما لو قيل: العلامات العدديّة أشياء حقيقيّة. بينما الأعداد أشياء غير حقيقية). إنّ طريقة تعبير غير ملائمة لهي أحسن وسيلة لإبقائنا غارقين في الخلط، فهي تسدّ علينا طريق الخروج.

340. كيف تشتغل اللفظة. هذا ما لا يمكن التكهّن به. يجب أن **ننظر** إلى استعمالها وأن نتعلّم منه.

ولكن، تتمثّل الصعوبة في التغلّب على الأحكام المسبقة التي تعيق تعليمنا لاستخدامها. إنّها ليست حكماً مسبقاً **غبياً**.

341. يمكن مقارنة كلام بأعمال الفكر أو دون تفكير بعزف قطعة موسيقية بأعمال الفكر أو دون تفكير[230].

342. استشهد وليام جيمس (William James)[231]، حتّى يبين أن

= مختلفاً ومغزى آخر. ويعبّر بالمناسبة عن رفضه التدريم البلاغي وتضخيم العواطف، فلنترك التراجيديا للآلهة وللإنسان حريّة التفلسف.

(230) هذا مثال آخر عن تماثل اللغة والموسيقى عند ل. ف. يقول مثلاً: «في أغلب الحالات يكون فهم جملة من اللغة في علاقة مع فهم مقطع موسيقيّ أكبر ممّا نريد أن نعترف به». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 17.

(231) William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. ([New York: Henry Holt], 1890), vol. 1, pp. ix and 3.

وخلاصة قوله إنّ التفكير ليس إلاّ صوراً ذهنيّة.

التفكير دون كلام ممكن[232]، بمذكرات السيد بلّارد (Ballard) وهو الأخرس الأصم الذي كتب أنّه عندما كان صغيراً، وقبل أن يتمكّن من الكلام، كان يكوّن أفكاراً حول اللّه والكون. ماذا يمكن أن يعني هذا إذاً؟ يكتب بلّارد: «خلال هذه الرحلات الممتعة، وقبل أن أتعلّم مبادئ اللّغة المكتوبة بسنتين أو ثلاث، ابتدأت أطرح على نفسي السؤال: كيف جاء الكون إلى الوجود؟»[233]. يرغب المرء في التّساؤل: هل أنت متأكد من أن هذه ترجمة صحيحة بالكلام لتفكير دون كلام؟ ـ ولماذا يظهر هذا السؤال علينا هنا ـ بينما يبدو دون ذلك غير وارد الوجود ـ؟ هل أريد أن أقول إنّ الكاتب قد أوقعت به ذاكرته؟ ـ لا أدري حتّى إن كنت أريد أن أقول **ذلك**[234]. هذه الذكريات مظهر غريب من مظاهر الذّاكرة ـ ولا أعرف ما هي الاستنتاجات التّي يمكن أن نخرج بها حول ماضي صاحب الرّواية!

343. إنّ الألفاظ التّي أنوي أن أعبّر بها عن ذكرياتي هي ردود فعل حول ذكرياتي.

344. هل يمكن أن نتصوّر أناساً لا يتكلّمون أبداً لغة مسموعة، بل يتكلّمون مع أنفسهم، في سرّهم، في تصوّرهم؟

«لو كان النّاس لا يتكلّمون دائماً إلاّ في سرّهم ومع أنفسهم لفعلوا **باستمرار** ما يفعلون اليوم **أحياناً**. ـ إذاً فمن السهل جدّاً أن نتمثل ذلك؛ يكفي مجرّد الانتقال من البعض إلى الكلّ. (شبيه بذلك:

(232) هذا سؤال يتضمّن إمكانية الاعتراض على من يقول إنّ الكلام هو التفكير ولا سبيل إلى كلام دون تفكير.

(233) بالإنجليزية في النص: «...It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: How came the world into being?»

(234) يناقش ل. ف. فكرة مماثلة لجيمس (James) في: Wittgenstein, *Zettel*, para. 1.

«سلسلة من الأشجار لا نهاية لها هي ببساطة، سلسلة **لا** تصل إلى نهايتها»). ولكن مقاييسنا التّي نثبت بها أنّ شخصاً ما يقول شيئاً في نفسه هو ما يقوله لنا وبقية سلوكه؛ ولن نقول إنه يخاطب نفسه إلاّ عمّن **يستطيع أن يتكلّم**، في المعنى العادي للفظة. ولا نقول ذلك أيضاً عن الببغاء، ولا عن الفونوغراف.

345. «ما يحدث في بعض الأحيان يمكنه أن يحدث دائماً» ـ أيّ قضيّة هي هذه؟ قضيّة شبيهة بـ : «إذا كان لـ «f(a)» معنى، فإن لـ «(x). F (x)» معنى كذلك».

«إذا كان بالإمكان أن يقوم شخص ما بنقلة خاطئة خلال لعبة ما، فإنّه بالإمكان أنّ كل الناس، في كل الألعاب، لا يقومون إلاّ بنقلات خاطئة». نحن نميل بذلك إلى استعمال عدم فهم منطق عباراتنا، وأن نتمثل استعمال ألفاظنا بطريقة خاطئة.

يحصل ألا يُمتثل أحياناً للأوامر، لكن كيف ستبدو الأمور إذا كان لا يمتثل للأوامر **أبداً**! يضيع بذلك مفهوم <الأمر> سبب وجوده.

346. لكن، ألا يمكننا أن نتمثل أن الله أعطى الإدراك فجأة للببغاء وأن هذا الأخير أخذ يخاطب نفسه؟ ـ مع ذلك من المهمّ هنا أن استعين بتمثّل للألوهية حتى أتمكن من تمثل حالة كهذه.

347. «لكنّني أعرف في ما يهمّني ما معنى <أن نخاطب أنفسنا> . وحتى لو كنت دون حبال صوتية لتمكنت من الحديث لنفسي».

إذا لم أكن أعرفه إلاّ في ما يهمّني، فإنّي لا أعرف إلاّ ما أسميه **أنا** هكذا، وليس ما يسمّيه آخر هكذا.

348. «لم يتعلّم هؤلاء الصمّ البكم إلاّ لغة الحركات، ولكن كلّ واحد منهم يخاطب نفسه في سرّه بلغة منطوقة». حسناً، ألا تفهم هذا؟ وكيف لي أن أعرف إن كنتُ أفهم ذلك!؟ ماذا عساي أن أفعل بهذا التواصل (بافتراض أنّه كذلك)؟ هنا، تنبعث من فكرة الإدراك بأكملها

رائحة مثيرة للشكوك. لا أدري إن كان ينبغي أن أقول إنّي أفهم ذلك أو لا أفهمه. أودّ أن أجيب: «إنها جملة عربية؛ وهي **ظاهرياً** مستقيمة جدّاً، ـ قبل أن نحاول الاشتغال بها؛ لهذه الجملة علاقة تعالق بجمل أخرى، يجعل من الصعب أن نقول إنّ ما يقع إبلاغه لنا في الحقيقة غير معروف؛ وكلّ من لم يصبح بارد المشاعر من كثرة التفلسف سيلاحظ أنّ هناك شيئاً غير سليم».

349. «لكن لهذا الافتراض، طبعاً، معنى سليماً!» نعم؛ لهذه اللفظة ولهذه الصورة، في ظروف عادية، استخدام مألوف. لكن، لنفترض حالة لا يكون فيها هذا الاستخدام موجوداً، فسنعي للمرة الأولى بعراء اللفظة والصورة، إن صح القول.

350. «لكن، حين افترض أن شخصاً ما يتألّم، فإنني أفترض، ببساطة، أنّه حلّ به ما يحلّ به في غالب الأحيان». ـ هذا لا يتقدّم بنا كثيراً. وكأنني أقول: «أنت تعرف في الحقيقة، ماذا يعني: < الساعة هنا الخامسة > ، وبالتّالي فأنت تعرف أيضاً ماذا يعني 5 ساعات تحت الشمس. وهو ما يعني أن السّاعة عندما تكون الخامسة فهي الساعة نفسها هناك». ـ لا دور هنا للتفسير بواسطة **التّماهي**. لأنني أعرف، بالفعل، أنّه بالإمكان أن نسمي «الوقت نفسه» الساعة الخامسة هنا والساعة الخامسة هناك، لكن لا أدري في أيّة حالة ينبغي الحديث عن تماهٍ بين الوقت هنا وهناك.

وبالطريقة نفسها تماماً، لا يكون تفسيراً أن نقول: أن نفترض أنّه يتألم، هو أن نفترض أنّ به هو نفسه ما بي، لأنّ **هذا** الجزء من النحو واضح جدّاً بالنسبة إلي: أي أنّنا نستطيع أن نقول إن الموقد عاش التجربة نفسها التي عشتها، **إذا** قلنا: هو يتألم وأنا أتألم.

351. نودّ في الحقيقة أن نقول دائماً: «الشعور بالألم هو الشعور بالألم ـ سواء أشَعر به **هو** أو شعرت به **أنا**، ومهما كانت الطريقة التي توصّلنا بها إلى معرفة ما إذا كان يشعر بألم أم لا». ـ يمكن أن أصرّح

بأنّني موافق على ذلك. ـ وإذا سألتني: «ألا تعرف إذاً ماذا أعني، عندما أقول إن الموقد يشعر بالألم؟» ـ يمكنني أن أجيب: يمكن لهذه الألفاظ أن تقودني إلى تصوّرات مختلفة، لكنّ فائدتها تقف عند هذا الحد. وأستطيع أن أتمثل شيئاً بواسطة الألفاظ «كانت الساعة الخامسة بعد الظهر بالضبط تحت الشمس» ـ أي أنّ ساعة حائطية مثلاً تشير إلى الخامسة. ـ بل أفضل من ذلك مثال استخدام «فوق» و«تحت» بالنسبة إلى الكرة الأرضية. لدينا هنا تصوّر واضح جدّاً لما تعنيه «فوق» و«تحت». وأرى جيّداً بالفعل أني فوق، والأرض من تحتي! (ولا أتهكم على هذا المثال. صحيح أنّنا تعلّمنا منذ الصفّ الأول في المدرسة ألا نقول سخافات من هذا النوع. ولكن أن ندفن مسألةً أسهلُ من أن نحلّها). وبدايةً، سيظهر لنا التفكير أن «فوق» و«تحت» في هذه الحالة لا يمكن استعمالهما بطريقة عادية. (إنّنا نستطيع مثلاً أن نتحدّث عن النّاس الذين هم < تحت > جزء الأرض الذي نحن عليه كمتقاطرين (Antipoden)، لكن يجب أن نعترف أن العكس صحيح، أي عندما يتحدّثون عنّا مستخدمين العبارة نفسها).

352. يحدث هنا أن تفكيرنا يمكر بنا مكراً غريباً. نريد أن نستشهد بمبدأ الثّالث المرفوع[235] فنقول: «إمّا أنّ هذه الصورة بذهني، أو أنها ليست به؛ ولا وجود لإمكانية ثالثة!» ـ نجد هذا الاستدلال الغريب في ميادين أخرى من الفلسفة. «في بسط p اللامتناهي نجد المجموعة

---

(235) رغم الدور الذي يلعبه مبدأ الثالث المرفوع عند ل. ف. (على الأقلّ في رفضه الحدساني لمبدإ التناقض، حيث يخصّص لهذا الموضوع حيّزاً مهمّاً ويعود إليه في عدّة مناسبات)، فإنّه لا يتعرّض له في هذا الكتاب إلاّ في هذه الفقرة ودون أن يكون لوجوده هنا أهمّيّة حاسمة. انظر بالخصوص كتابه: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*.

هذه الملاحظة مهمّة إذا علمنا العلاقة السببيّة والتداخل الجيني بين كتاب *Bem. Grund. Math.*، وكتاب *Phil. Unt.*.

< 7777 >، مرّة واحدة أو لا نجدها ـ ولا سبيل لإمكانية ثالثة»[236]. أي: الله يراه ـ ولكنّنا لا نعلم ذلك، لكن ماذا يعني هذا؟ نحن نستعمل صورة؛ هي صورة سلسلة مرئية، يمكن أن يراها الأوّل بطريقة شموليّة ولا يراها الثاني. يقول مبدأ الثالث المرفوع هنا: سيبدو الشّيء **بهذا** المظهر أو **بذاك**؛ فهو في الحقيقة لا يقول شيئاً[237] ـ وهذا بديهي ـ ولكنّه يقدّم لنا صورة. وينبغي أن تتعلّق المسألة بمعرفة ما إذا كانت الحقيقة توافق الصورة أم لا. **ويبدو** أن الصّورة تحدد ما علينا فعله؛ كيف نبحث وفي أيّ اتجاه ـ ولكنها لا تفعل، لأنّنا لا نعرف كيف نطبّقها. عندما نقول هنا: «لا وجود لإمكانية ثالثة» أو «ولكن، لا وجود لإمكانية ثالثة!» فإننا نعبّر عن عدم استطاعتنا صرف نظرنا عن هذه الصورة ـ التي تبدو وكأنها تحتوي الإشكال وحلّه، بينما **نشعر** في الحقيقة أن الأمور ليست على هذا النّحو.

الشيء نفسه يحصل كذلك عندما نقول: «إمّا أن يكون له هذا الإحساس وإمّا لا!». تمرّ بخاطرنا صورة تبدو وكأنّها تحدّد بعد، **دون أي لبس**، معنى العبارات. نودّ أن نقول «الآن تعرف بماذا نُعنى» وهو بالذات ما لا تمكّنه الصورة من معرفته بعدُ.

---

(236) يبدو أنّنا إزاء نقد للنظريّة الرياضيّة بحسب كانتور (Cantor) وهو معاصر لفريغه (Frege) ولكنّ هذا النقد لا يعتمد نظرة فريغه التّي توافق كانتور هنا، بل بروفر (Brouwer) الذي كان له فضل إعادة فتغنشتاين إلى الفلسفة (انظر مقدّمة المترجم لهذا الكتاب).

(237) يذكّرنا هذا بوضوح أنّ ل. ف. لا يعترف (في *Tractatus* على الأقلّ) إلاّ بنوعين من القضايا: انطلاقاً من نظرته إلى علاقة المنطق ببنية القضيّة، لا تكون القضيّة إلاّ تحصيل الحاصل (Tautology) أي تلك التّي لا تقول شيئاً بما أنّها من نوع أ=أ والقضيّة المتناقضة تلك التّي عناصرها من نوع أ=ب. وهذا يعني، على ما يبدو، أنّ ل. ف. يعتبر القضيّة نوعاً من تحصيل الحاصل، رغم أنّه لم يتحدّث ولو مرّة واحدة عن تحصيل الحاصل في هذا الكتاب إلاّ أنّه أفرد له قسطاً كبيراً من الأهميّة في *Tractatus*. انظر لمزيد التدقيق عن هذا المفهوم عند ل. ف.: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، 3 مج، ط 2 (بيروت: منشورات عويدات، 2001).

353. ليس السؤال حول طريقة التحقق من القضيّة وإمكانيتها إلاّ شكلاً خاصاً من السؤال: «كيف تقصد ذلك؟» ويكون الجواب مساهمة في نحوٍ للقضيّة[238].

354. إن التّأرجح في النحو بين المعايير والعوارض[239] يوهم بوجود العوارض فقط دون المعايير. نحن نقول مثلاً: «تعلمُ التجربة أن المطر ينزل عندما يهبط البارومتر، لكنها تعلم أيضاً أن المطر ينزل عندما يكون لنا شعور محدّد بالرّطوبة والبرد أو بعض الانطباعات المرئية». وللتدليل على ذلك نضيف أن هذه الانطباعات الحسّية يمكن أن تخدعنا. ولكن المرء يغفل عن هذا الشيء: إذا أوهمتنا حواسّنا بنزول المطر فذلك لأن الأمر قائم على تعريف.

355. لا يتمثّل الأمر في معرفة ما إذا كانت انطباعاتنا الحسية توقع بنا، بل في أنّنا نفهم لغتها[240]. (وتقوم هذه اللّغة، مثل غيرها، على المواضعة).

356. نميل إلى القول: «المطر ينزل، أو المطر لا ينزل ـ كيف أعرف ذلك، كيف وصلت إليّ المعلومة، هذا أمر ثان». لكن، لنتصوّر أيضاً هذا السؤال: «ماذا أسمي الإخبار بنزول المطر»؟ (أو إنّي قد

---

(238) ففي قوله «يوجد الحل في نحو القضيّة وليس في الأشياء» تغيير لوجهة النظر وتأكيد على المنعطف النحوي والتخلي عن النظرة التحققية.

(239) المعايير والعوارض (Kriterien und Symptomen). انظر التحليل المفصّل لهذا التقابل في *The Blue Book* حيث يعرّف العارض بكونه «ظاهرة أعرف عنها بالتجربة أنّها توافق بطريقة أو بأخرى ظاهرة أعرف معيار تحديدها». ولكنّه يقرّ أنّه غالباً ما لا يميَّز بينهما إلاّ لحاجة فلسفيّة. وكذلك *Zettel* (الفقرة 438) حيث يعرّف المعيار بأنّه «الظواهر التّي يمكن قيسها بدقّة»، الفقرة 466 ويقول إنّ صعوبة التمييز بينهما لا تمنع وجوب تمييزهما.

(240) المهمّ ليس التجربة بل اللّغة. ولهذه الجملة الأخيرة أهمية كبيرة في فهم كامل التحليل اللاحق، المتعلق بالتجربة الشخصية.

أخبرت عن هذا الخبر؟) وما الذي يميّز إذاً هذا «الإخبار» باعتباره إخباراً عن شيء ما؟ ألا يوقعنا شكل عبارتنا في الوهم؟ أليست استعارة موهمة أن تقول: «عيني تخبرني أنّ كرسيّاً هناك»؟

357. لا نقول إنّه **من الممكن** أن يخاطب الكلب نفسه. إلا أننا نعرف نفسه جيّداً، لا نقول ذلك؟ حسناً، يمكن لِشَخْصٍ ما أن يقول: حين يرى المرء تصرّف الكائن الحي فإنّه يرى كذلك نفسه. ـ لكنّي هل أقول كذلك عن نفسي إنّي أتحدّث إلى نفسي، لأنّني أتصرّف بطريقة كذا وكذا؟ **لا** أقول ذلك لأنّني راقبت تصرّفي. ولكن ليس لهذا الكلام معنى إلاّ لأنّني أتصرّف هكذا. إذاً، أفليس لهذا الكلام معنى لأنّني من **يقصده**(241)؟

358. لكن أليس **قصدنا** هو الذي يعطي معنى للقضيّة؟ (ويتبع عن هذا، بالطبع: لا يمكن للمرء أن يقصد سلسلة من الألفاظ عديمة المحتوى (sinnlos)). وهذا القصد هو شيء يدخل في نطاق النفس، لكنّه شيء شخصي! وهو غير الملموس من الأشياء؛ ولا يمكن مقارنته إلا بالوعي ذاته.

كيف يمكن أن نعتبر هذا مثيراً للسخرية! وهو كما لو كان حلمَ لغتنا.

359. هل تستطيع الآلة التفكير؟ هل يمكن لها أن تشعر بالألم؟ ـ حسناً، هل ينبغي أن نسمّي الجسم البشري آلة من هذا النّوع؟ إنّه في الحقيقة أقرب ما يكون من الآلة.

360. ولكنّ الآلة لا تستطيع فعلاً أن تفكر! هل هي قضيّة تجريبية؟ لا؛ نحن نقول فقط عن الإنسان، والكائنات التي تشبهه، إنّها

---

(241) حول العلاقة بين الكائن في مظهره وبين تصرّفه وباطنه، انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, vol. 2, para. IV.

تفكّر. نقول ذلك عن الدمى وربّما كذلك عن الأشباح. انظر إلى لفظة «تفكير» على أنها أداة[242]!

361. الكرسيّ يفكّر في سرّه: . . . .

أين؟ في جزء من أجزائه؟ أو خارج جسمه؛ في الهواء المحيط به؟ أو ليس في **أي مكان** البتة؟ لكن، ما هو الفرق بين خطاب الكرسيّ الباطنيّ وكرسي آخر يقع بجانبه؟ ـ لكن ماذا عن الإنسان؟ أين **يخاطب** نفسه؟ ما هو الشّيء الذي يجعل هذه القضيّة تبدو وكأنّها عديمة المحتوى (sinnlos)، ليس في حاجة إلى تحديد للمكان، باستثناء أنّ هذا الشخص يخاطب نفسه؟ بينما يبدو السؤال **أين** يخاطب الكرسي نفسه وكأنّه يستوجب جواباً. ـ والسّبب هو: نريد أن نعرف **كيف** يمكن للكرسي هنا أن يكون مثل الإنسان؛ وإذا كان الرّأس مثلاً يوجد في أعلى نهاية ظهر الكرسي، إلخ.

في ما يتمثّل أن يخاطب شخص نفسه في سرّه؛ ماذا يحدث عندها؟ ـ كيف ينبغي أن أفسّر ذلك؟ حسناً؛ بهذه الطريقة فقط، أي مثلما يمكنك أن تعلّم شخصاً ما مدلول العبارة «خاطب نفسه». ونحن نتعلّم هذا المدلول منذ الطفولة. ـ إلاّ أنّه لا أحد سيقول إن كان من يعلّمنا ذلك يقول لنا: < ما الذي يحدث حينئذ > .

362. بل يبدو لنا، وكأنّ المعلّم في هذه الحالة **يلقّن** التلميذ المدلول ـ دون أن يقوله له مباشرة؛ ولكن يُؤخذ التلميذ إلى حيث يصبح في مقدوره أن يقدّم لنفسه تفسيراً بالإشارة. وهنا يكمن وهْمنا[243].

(242) إذا اعتبرنا أوجه الشبه التي يقيمها ل. ف. بين اللغة والتفكير «Denken ist Sprechen» و«..Wenn die Sprach Denken ist, dann». فإنّنا نرى هنا أنّه يؤكد أداتية التفكير، كما كان يؤكد أداتية اللغة.

(243) يستعمل ل. ف. لفظة «Illusion» وهي مقترضة من الفرنسية، وكان بإمكانه أن يستعمل فعل «betrügen» أو بخاصيةِ «täuschen». ويبدو أنّ ميله إلى هذا الاستعمال متأتّ =

363. «إذا تصوّرت شيئاً ما، فلا بدّ إذاً أنّ شيئاً ما **يحدث!**». حسناً، إنّ شيئاً ما يحدث ـ ولكن لماذا أقوم بكل هذه الضجّة؟ ـ بغرض الإخبار بما حدث. ـ لكن كيف يقع الإخبار بما حدث أصلاً؟ متى نقول إننا أخبرنا بشيء ما؟ ـ ما هي لعبة الإخبار اللّغويّة؟

أودّ أن أقول: أنت تعتبر من البداهة أكثر من اللاّزم أن يكون بإمكاننا إخبار شخص بشيء ما. أي: أننا تعوّدنا في المخاطبة أن نخبر بواسطة اللّغة إلى درجة أنّه أصبح يبدو لنا أن نكتة التواصل تكمن في أن الآخر يدرك، إن صحّ التعبير، معنى ألفاظي ـ شيء نفسيّ ـ، وأن يستوعبه في ذهنه. وإذا فعل به في ما بعد شيئاً آخر فهذا لا يدخل في نطاق الأهداف المباشرة للّغة.

يريد المرء أن يقول: «ينتج عن الإخبار أنّه **يعرف** أنّني أتألم؛ فهو يُحدث هذه الظواهر الفكرية؛ وكل ما تبقّى لا أهمية له بالنسبة إلى الإخبار» ما هي هذه الظواهر المعرفية الغريبة ـ سيترك المرء لنفسه الوقت للتّثبت من ذلك. إنّ العمليات النفسية (seelische Vorgänge) غريبة وكفى! (وكأنما نقول: «تبيّنُ لنا السّاعة الوقت. **ما هو** الوقت، لم يأت وقت الحديث فيه. وفي ما يتعلّق بالسؤال **لماذا** يقرأ المرء الوقت، فهو غير مهمّ هنا»).

364. يقوم شخص ما بحساب ذهني (Berechnung im Kopf). ويستعمل النتيجة في بناء جسر مثلاً أو آلة. هل تريد أن تقول إنّه لم يجد **فعلاً** هذا العدد بواسطة الحساب؟ وأن ذلك نزل عليه من السّماء كأنه نوع من الأحلام؟ كان عليه في الحقيقة أن يقوم بعملية الحساب وقد قام بعملية الحساب، لأنه **يعرف** أنّه حسب وكيف حسب؛ وأنّه لا يمكن

= من آثار تداخل اللغة الإنجليزية في لغته. كما لاحظ ذلك فون سافينيي: *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, herausgegeben von Erike von Savigny, Klassiker Auslegen; Bd. 13 (Berlin: Akademie Verlag, 1998), vol. 2, p. 53.

تبرير نتيجة صحيحة دون حساب. ـ لكن ماذا لو قلت: «**بدا له** أنّه حسب. ولماذا ينبغي عليه أن يبرّر هذه النتيجة الصحيحة؟ أليس غامضاً بما فيه الكفاية أن يتمكن من <u>الحساب</u> دون أن ينطق بلفظة أو يكتب حرفاً واحداً؟» ـ

هل أنّ الحساب في التصوّر أقلّ واقعية (unwirklicher)، في معنى معيّن من الحساب على الورق؟ إنه هو الحساب الذهني **الحقيقي**، ـ هل يماثل الحساب على الورق؟ ـ لا أعرف إذا كان ينبغي أن أسميَه مماثلاً. هل إن قطعة ورق بيضاء وعليها سطور سوداء تماثل جسماً بشرياً؟

365. هل يلعب «أدلهايد» والقسّ[244] مقابلة شطرنج حقيقية؟ ـ بكل تأكيد. ليسا يوهمان فقط بلعب مقابلة شطرنج ـ مثلما يمكن أن يحدث ذلك حقّاً بخاصّةٍ في عمل مسرحي. ـ لكنّ هذه المقابلة ليس لها بداية! ـ بلى؛ وإلاّ لما كانت فعلاً مقابلة شطرنج.

366 .هل أنّ الحساب الذهني أقل واقعية من الحساب على الورق؟ ـ قد نميل ربّما إلى قول شيء مماثل، لكن يمكن أن نقف على الطرف المقابل حيث نقول: ورق، حبر، إلخ، ليست إلاّ بُنى منطقيّة (logische

---

(244) تمثّل هذه الإيماءة لـ «أدلهايد» والقسّ إشكالاً بالنسبة إلى تأويل النصّ يستوجب توضيح جوانبه التّاريخيّة والإبيستمولوجيّة، إذ إنّ أدلهايد والقسّ هما في المنطلق شخصيّتان في مسرحيّة لغوته (Goethe) عنوانها «Goetz von Berlichingen». والشخصيّتان تلعبان في هذه المسرحيّة فعلاً مباراة شطرنج (انظر المشهد الأوّل من الفصل الثاني). ولكنّ المعنى لا يستقيم إذا اعتبرنا الأمور بهذه الطريقة. وسنجد أنفسنا أمام مفارقة تجعل من الصعب فهم النصّ الذي يميّز بين التمثيل المسرحيّ والتمثيل التصويري، لأنّ شخصيّات المسرحيّة لا تلعب فعلاً بل توهم بأنّها تلعب، مثلما أنّها لا تأكل ولا تنام ولا تتصارع، إلخ، بل توهم بذلك؛ بينما يمثّل الرسم شخصيّات تلعب فعلاً ولا يمكن أن نفترض أنّها توهم بذلك، إلاّ إذا كانت اللوحة تمثّل مشهداً من مسرحيّة. وهو بالذات ما نحن إزاءه، إذ إنّ أحد الرسّامين نقش هذا المشهد من مسرحيّة غوته على لوحة اشتهرت باسم «أدلهايد والقسّ» نرى فيها الشخصيّتين أمام رقعة الشطرنج.

Konstruktionen)[245] نستنتجها من المعطيات الحسيّة[246].

«لقد قمت بعملية الضّرب... في ذهني» - هل **أصدّق** عبارة مثل هذه؟ - لكن هل كانت حقّاً عملية ضرب؟ لم تكن مجرّد <عملية> ضرب وإنّما **تلك** بالذات التي أنجزت - في الذّهن. وهذه هي النقطة التي توقعنا في الوهم. لذلك أريد أن أقول الآن: هذه العملية الذهنية **تتطابق** وعملية الضّرب على الورق. بحيث سيكون من المعقول أن نقول: «**هذه** العملية في الذهن تطابق **تلك** العملية على الورق». وسيكون الحديث عن طريقة ارتسام ذا معنى، بحيث سيكون تمثّل العلامة هو العلامة نفسها.

367. الصورة الذهنية هي الصورة التي سيصفها من سيصف تصوّراته.

368. أصف غرفة لشخص ما، ثم، لأتأكد من أنه قد فهم وصفي، أجعله يصوّر لوحة **انطباعية** انطلاقاً من وصفي. - فيرسم الكراسي الخضراء في وصفي، بلون أحمر غامق، وحيث قلتُ «أصفر» يرسمَ الأزرق. - هذا هو الانطباع الذي حصل له من الغرفة. والآن

(245) راجع الفقرة 401 من هذا الكتاب حيث يتحدّث ل. ف. عن المعطيات الحسيّة.

(246) هذه ايماءة لنظريّة برتراند راسل (Russell) الذي يعتبر أنّ الموجودات التي تكوّن العالم المحسوس ليست إلاّ «بنى منطقيّة» (Logical Constructions) كي يبيّن أنّ هذه النّظريّة تقود إلى معضلة. يدفع ل. ف. بمنطق هذا التحليل إلى حدوده القصوى بجعل التمييز بين ما يعتبر بنية منطقيّة وما يعتبر غير ذلك لاغياً. وأحسن مثال على ذلك هو الحساب الذهني، فإذا كان الورق والحبر المنتميان إلى العالم المحسوس من البنى المنطقيّة انتفى الفرق بين العلامة وتمثّل العلامة. وهكذا يضيع ما يميّز الحساب الذهني عن الحساب على الورق؛ فيستنتج أنّ هذا الوهم الذي توقعنا فيه نظريّة راسل سيجعلنا نضيّع أساس ما يميّز بين الواقع وتمثّل الواقع. ولكن يبدو أنّ ل. ف. قد تسرّع في نقده نظريّة راسل، إذ إنّ هذا الأخير يعتبر أنّ الموجودات الحسيّة يمكن أن تكون ملموسة أو ذهنيّة (باعتبارها تمثّلاً للموجود) لكنّها مختلفة عمّا ينتجه الخيال (باعتباره تمثلاً لغير الموجود).

أقول: «صحيح! هكذا تبدو بالضبط»[247].

369. نودّ أن نسأل: «ماذا يحدث عندما يقوم شخص ما بعملية حسابية ذهنية؟» - وفي حالة خاصة، يمكن أن يكون الجواب: «أجمعُ أوّلاً 17 مع 18 ثم أطرح 39 . . .». لكن ليس هذا جوابُ سؤالنا. ما يعنيه الحساب الذهني، لا يفسّر بمثل هذه الطريقة.

370. ينبغي ألاّ نسأل عمّا هو التصوّر أو عمّا يحدث عندما نتصوّر شيئاً ما، بل: كيف نستعمل لفظة «تصوّر». ولكنّ هذا لا يعني أنّني سأتحدّث فقط عن الألفاظ، لأنّه بقدر ما يتعلّق الحديث بلفظة «تصوّر» في سؤالي، يتعلّق الأمر بطبيعة التّصور. وأقول فقط إن هذا السّؤال لا يمكن أن يُفسَّر، لا بالنسبة إلى من يتصوّر ولا بالنسبة إلى الآخر من خلال الإشارة، ولا حتى بواسطة وصف عملية ما. والسؤال الأوّل يتطلّب كذلك تفسيراً بالألفاظ؛ لكنّه يوجّه توقعنا نحو طريقة خاطئة من الأجوبة.

---

(247) هل أنّ المعنى في رأس المتكلّم؟ فإذا كان كذلك فكيف يمكن أن أعرف إن كان ما يعنيه هو ما أفهمه؟ تنفي نظريّة بوتنام الطرازيّة (Prototypes) المتأثّرة صراحة بفتغنشتاين هذا الطرح السلوكي وتقدّم البديل في صورة نظريّة تعرف بالبيئيّة (ecological) لأنّها تهتمّ بمعاني الألفاظ التّي تمثّل الأجناس الطبيعيّة. انظر: Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1978).

وتقوم هذه النظريّة في الأصل على أبحاث هايدغر: Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau (Paris: Gallimard, 1970).

يقول هربارت هراكوفيتش (Herbert Hrachovec) إنّ بين فلسفة هايدغر وفلسفة فتغنشتاين عدة وجوه شبه علينا أن نلفت إليها النظر. «zwischen der Philosophie Martin Heidegger und jener Ludwig Wittgenstein sind manche Ähnlichkeiten bemerkt worden». ويكوّن الطراز نوعاً من معايير التعرّف يمكّن من إقامة العلاقة بين البنية المعجميّة والميزات المنطقيّة أو الطبيعيّة، فتمثّل السّمات الطراز الأساسيّ الذي تتّفق حوله المجموعة اللغويّة وسيلة تسمح بالبتّ في انتماء الشيء إلى هذا الجنس أو ذاك، دون أن تضع مسبقاً =

371. **الجوهر** يُعبَّرُ عنه في النحو[248].

372. تأمّل: «الترابط الوحيد في اللّغة نحوُ لزوم طبيعي يتمثّل في قاعدة اعتباطية. وهو الشّيء الوحيد الذي يمكن أن نستخرجه من هذا اللّزوم الطبيعي».

373. أيّ صنف من الأشياء ذاك الذّي يقوله النحو عن الأشياء. (عندما يصبح علم الأديان نحواً).

374. إنّ الصعوبة الكبرى هنا لا تكمن في أنّنا نتمثل الأمور كما لو لم نكن **قادرين** على فعل شيء ما، كما لو كان هناك شيء استخرج منه الوصف، لكنّي لست قادراً على إظهاره لأحد. ـ وأفضل ما أستطيع أن أقترحه هو أن نطيع رغبتنا في استعمال هذه الصورة: ثمّ أبحث بعد ذلك كيف سيكون **استخدام** هذه الصّورة.

375. كيف يعلّم المرء شخصاً ما أن يقرأ في سرّه؟ كيف يعرف هو نفسه أنه يفعل ما يرجى منه؟

376. ما هو المعيار الذي يثبت، عندما أقول في سرّي «أ ب ج د»، أنّني أفعل نفس ما يفعله شخص آخر عندما يقول ذلك في سرّه؟ ربما وجدنا أنه يحدث في حنجرتي ما يحدث في حنجرته[249]. (وهكذا،

= شروطاً ضرورية أو كافية للانتماء إلى مقولة معينة. بذلك تعطي هذه النّظريّة المعنى بعداً اجتماعيّاً أكبر من أيّ نظريّة أخرى.

(248) يقول ل. ف.: «إنّ ما يرتبط بالجوهر مودع بين الأنماط الاستبداليّة (Paradigma) للّغة». ويضيف أنّ الرّياضي هو الذي يخلق **الجوهر**». انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 32.

(249) يقف ل. ف. إزاء السلوكيّة موقفاً رافضاً. ولعلّ تأثيره في ناحوم تشومسكي صاحب نظريّة النحو التوليدي ـ القائم على التمييز بين النحو العميق والنحو السطحي ـ (انظر هنا الفقرة 664 من هذا الكتاب) أعمق ممّا نتصوّر. وهو ينقد هنا أحد حجج النظريّة السلوكيّة (انظر واطسون (Watson) وكذلك بلومفيلد (Bloomfield) (الذي أثّر تأثيراً عميقاً في اللسانيّات الأمريكيّة قبل أن ينقض تشومسكي أسس نظريّته السلوكيّة) حيث يعتبر هؤلاء أنّ =

عندما يفكر كلانا في الشيء نفسه، أو يريد الشيء نفسه، إلخ). لكن هل نتعلّم إذاً استعمال لفظة «يقول في سرّه كذا وكذا»، عندما نتنبه إلى عملية في الحنجرة أو في الدّماغ[250]؟ أليس من الممكن جدّاً أن يناسِب تصوّري للصوت a عمليةٌ فيزيولوجية غير التي تناسب تصوّره لذات الصّوت؟ السؤال هو: **كيف نقارن** بين تصوّراتنا[251]؟

377. من المحتمل أن يفكر المنطقي هكذا: التّماهي هو تماهٍ[252] - كيف يتحقّق الإنسان من التّماهي تلك مسألة نفسية، (العلوّ هو العلوّ، أن **نراه** مرّة **ونسمعه** مرّة أخرى، هذه مسألة تهمّ علم النّفس).

ما هو معيار تماهي تصوّرين؟ ما هو معيار احمرار تصور ما؟ بالنسبة إلي، عندما يكون هذا التصوّر عند غيري: ما يقوله وما يفعله. في ما يهمّني، عندما يكون لي هذا التصور: لا شيء اطلاقاً. وما ينطبق على «أحمر» ينطبق أيضاً على «متماهٍ» (gleich).

378. «قبل أن نحكم إن كان لي تصوران متماهيان، عليّ أن أدرك أنهما متماهيان؟»، وإذا حدث ذلك، فكيف سأعرف أن لفظة «متماهٍ»

= الخطاب الباطني يشارك الخطاب العادي سمته الفيزيولوجيّة العضوية بما أنّه مجسّم في حركات الحنجرة. ويشير ل. ف. في نقده إلى استحالة وجود معيار يفصل في ما إذا كانت حركات الحنجرة وحدها تحدد تصوّر الأصوات وليس إحداثها، إذ نستطيع أن نخاطب أنفسنا «ذهنياً» دون أن نحرّك حناجرنا.

(250) هل التفكير عملية عضوية؟ سؤال طرحه ل. ف. كذلك في: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 6, para. 51.

(251) وهي عمليّة مستحيلة إذا كان المعنى في ذهن المتكلّم وإذا كان ذلك لا يتم بالتوافق.

(252) ولم نقل «التّماهي هو التّماهي». ويمكن أيضاً أن نترجم هذه العبارة (Gleich ist gleich) بـ: «نفس الشيء هو نفس الشيء» هذا التعبير ذو شكل محصول الحاصل... ويستعمل ل. ف. هذا التركيب لتحليل عبارات أخرى من قبيل «الآن هو الآن» و «هذا هو هذا» للتدليل على أنّها لغو لا معنى له. انظر مثلاً: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 56.

(gleich) تصف معرفتي؟ إلاّ إذا استطعت أن أعبّر عن معرفتي بطريقة أخرى، أو إذا تمكن شخص آخر من تعليمي أن «متماهٍ» هي اللفظة الصحيحة.

بالفعل، فإنّي إذا احتجت إلى تسويغ (Berechtigung) استعمال لفظة ما، ينبغي أن يقدّم هذا التسويغ كذلك للآخرين.

379. منذ البدء، أدرك أنّه **ذاك**؛ ثم أتذكر اسمه. ـ تأمل: في أي حالة يحق للمرء أن يقول ذلك؟

380. كيف أعرف أن هذا أحمر؟ «أرى أنه **ذاك**؛ ثم أعرف أنه يسمّى هكذا» ـ ذاك؟ ـ ماذا!؟ هل لهذا النوع من الأجوبة معنى؟

(أنت لا تزال تتجه نحو تفسير باطني بالإشارة).

لا أستطيع أن أطبق أي قاعدة في عملية الانتقال **الشخصي** من المرئي إلى المنطوق. هنا تبقى القاعدة فعلاً معلقة في الهواء؛ بما أن مؤسسة (Institution) تطبيقه غائبة.

381. كيف أعرف أن هذا اللّون أحمر؟ يمكن أن نجيب عنه بـ: «لقد تعلّمت العربية».

382. كيف يمكنني **تبرير** وضعي لهذه التصوّرات على هذه الألفاظ؟

هل أراني أحد تصوّر اللّون الأزرق وقال لي إن **هذا** هو تصوّر الأزرق؟

ماذا تعني الألفاظ: «**هذا** التصوّر»؟ وكيف يحدث أنّه يشير إلى تصوّر؟ كيف نشير مرّتين إلى التصور نفسه؟

383. لا نحلّل ظاهرة (التفكير، مثلاً) بل مفهوماً (مثلاً، مفهوم «التفكير»)، وبالتالي استخدام لفظة ما. هكذا قد يبدو أنّ ما نقوم به هنا يوقعنا في الاسمانيّة (Nominalismus). يقع الاسمانيون في خطأ تأويل

كلّ الألفاظ باعتبارها **أسماء**، وبهذا لا يصفون في الواقع استعمالاتها، بل، عوض الوصف، يعطون عنها صكوكاً على بياض، إن صح القول.

384. لقد تعلّمتَ باللّغة **مفهوم** < الألم > .

385. إسأل نفسك؛ هل كان بالإمكان أن نعلّم شخصاً أن يحسب في ذهنه دون أن يتعلّم الحساب بالكتابة أو بالقول؟ ـ «أن تعلّمه» شيئاً يعني دون شكّ: أن تجعله يستطيع فعله. ونتساءل فقط ماذا يصلح معياراً للقول إنّه يستطيع ذلك. ـ هل من الممكن أيضاً أن توجد قبيلة لا تعرف إلاّ الحساب الذهني، ولا شيء غيره؟ هنا يجب أن يتساءل المرء: «كيف سيبدو ذلك؟» ـ ينبغي أن نرسم هذه الحالة على أنّها حالة قصوى. وسنتساءل هنا إن كنّا نستطيع بعد ذلك تطبيق مفهوم < الحساب الذهني > ـ أو أنّه، في مثل هذه الظروف: قد تلاشى الغرض منه، لأن الظواهر تدور الآن في فلك نموذج (Vorbild) آخر؟

386. «لكن لماذا لا تثق هكذا بنفسك؟ أنت تعرف بالتأكيد ما معنى لفظة < حساب > . بهذا، عندما تقول إنك حسبت في تصورك فإن الأمر كذلك. وإن لم تحسب لَمَا قُلتَه. كذلك؛ عندما تقول إنك رأيت شيئاً أحمر في تصورك، فإنه **سيكون** بالفعل أحمر. أنت تعرف بالتأكيد ما هو < الأحمر > . ثم: أنت لا تثق كثيراً في توافقك مع الآخرين، لأنك غالباً ما تقول إنك رأيت شيئاً لم يره غيرك». ولكنني أثق بنفسي وأقول دون تردّد إنّي قمت بهذا الحساب الذهني وإنّي تصوّرت هذا اللّون. الإشكال لا يتمثل في أنّني أشك إن كنت حقاً تصوّرت شيئاً أحمر. بل في **هذه**: إنّنا نستطيع بسهولة ويسر أن نشير إلى نوع اللّون الذي تصوّرناه أو أن نتمكن من وصفه، وأن ارتسام (Abbilden) التصوّر في الحقيقة لا تعوقه أيّة صعوبة. هل يبدوان متماثلين إلى حدّ الخلط بينهما؟ ـ لكنّي أستطيع كذلك بسهولة ويسر أن أتعرّف على شخص من خلال رسم. لكن هل أستطيع أن أسأل «كيف يبدو التصوّر الصحيح لهذا اللّون؟» أو«أي شيء هو؟» هل أستطيع أن **أتعلّم** ذلك؟

(لا يمكنني أن أقبل شهادته لأنها ليست **شهادة**. فهي لا تقول لي غير ما **يميل** إلى قوله).

387. المظهر **العميق** يفلت بسهولة.

388. «لا أرى حقّاً أي شيء بنفسجي هنا، لكن إذا أعطيتني علبة ألوان، فإني عندها أستطيع أن أريكَه». كيف يمكن للمرء أن **يعرف** أنّه يستطيع أن يريد، إذا. . . وهو بالتالي يمكن التعرّف عليه[(253)]، عند رؤيته؟

كيف أعرف من **تصوّري** هنا ما هو المظهر الحقيقي للون ما؟

كيف أعرف أنّي سأستطيع فعل شيء ما؟، أي أن الوضع الذّي أنا فيه الآن هو: أستطيع أن أفعل ذلك الشّيء؟

389. «يجب أن يكون التصوّر أقرب إلى الشّيء المتصوَّر من كل لوحة: لأنّني مهما جعلت اللّوحة شبيهة بما تصوّره، فإنّه يُمكن دائماً أن نجعلها لوحة تصوّر شيئاً آخر. ولكن في ذات التصوّر هذه الميزة وهي أنّه تصوُّر **هذا** الشّيء وليس تصوّر شيء آخر». بالإمكان التوصّل إلى اعتبار التصوّر «صورة كبرى» (Über - Bildnis).

390. هل بالإمكان أن نتصوّر أن للحجر وعياً؟ وإذا كان أحد يستطيع ذلك ـ لماذا لا يبرهنُ به ببساطة على أن مثل هذا التخيل ليس له أيّة أهمية؟

391. قد أستطيع كذلك أن أتصوّر (رغم أنه ليس أمراً سهلاً) أنّ كل الناس الذين أراهم في الطريق يشعرون بآلام رهيبة، لكنهم يخفونها بمهارة. أن لا أقول لنفسي ببساطة: «حسناً، نفسه تؤلمه؛ لكن ما دخل

---

(253) التعرّف عند ل. ف. هو أساس المعرفة. انظر: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 378.

هذا بجسمه!» أو «في آخر الأمر، هذا ما لا ينبغي أن يظهر في الجسد!» ـ عندما أتصوّر هذا الآن ـ ماذا أفعل؛ ماذا أقول لنفسي في آخر الأمر؛ كيف أنظر إلى الناس؟ سأنظر ربّما إلى شخص ما، وأقول: «لا بد أنّه من الصعب أن نضحك عندما نشعر بمثل هذا الألم»، وأمور أخرى كثيرة من هذا القبيل. أنا ألعب دوراً، إن صحّ القول، **وأتصرّف كما** لو كان الآخرون يشعرون بآلام. عندما أفعل ذلك، يقال عنّي إنيّ أتصوّر...

392. «عندما أتصوّر أنه يشعر بألم، فإن ذلك لا يحدث إلاّ... في باطني». عندما يقول شخص آخر: «أعتقد أنّني أستطيع أيضاً أن أتصوّره، **دون**... أن أفكّر». («أعتقد أنّني أستطيع أن أفكر دون أن أتكلّم») هذا لا يوصلنا إلى أي شيء. يتأرجح التحليل بين العلوم الطبيعية والنحو.

393. «عندما أتصوّر أن شخصاً يضحك بينما هو يتألّم في الحقيقة، فإنّني لا أتصوّر بالطبع تصرّفاً مميّزاً مع الألم، لأنيّ أرى العكس بالضبط. إذاً **فماذا** أتصوّر؟» ـ لقد حصل أن قلت هذا! ولا أتصوّر بالضرورة أنّني أشعر **أنا** نفسي بالألم. ـ «لكن ما الذي يحدث عندك إذاً عندما تتصوّره؟» ـ في أي موضع (ما عدا الفلسفة) نستعمل الألفاظ «أستطيع أن أتصوّر أنه يشعر بالألم» أو «أتصوّر أن...» أو «تصوّر أن...!»؟

نقول مثلاً لشخص عليه أن يلعب دوراً في مسرحية: «عليك أن تتصوّر هنا أنّ هذا الرّجل يشعر بالألم، وأنه يخفي ذلك» ـ ولا نرشده ولا نقول له ماذا عليه **في الحقيقة** أن يفعل. لذلك، فهذا التحليل ليس وجيهاً. ـ نحن نتأمل الممثّل وهو يتصوّر هذا الوضع.

394. في أي ظروف سنسأل شخصاً ما: «ما الذي حدث لك عندما تصوّرت ذلك؟» وما هو نوع الجواب الذي نترقبه هنا؟

395. يوجد هناك غموض حول الدّور الذي تؤدّيه **التصوّرية** (Vorstellbarkeit) في مبحثنا، وكذلك إلى أي مدى تُثبِت بالفعل أن للقضيّة معنى.

396. بالنسبة إلى فهم القضيّة فإن تصوّر المرء شيئاً ما يطابقها هو عديم الأهمية بقدر تصوير رسم انطلاقاً منها.

397. عوض أن نقول «التصوّريّة»، يمكن هنا أن نقول أيضاً «الاستعراضية» (Darstellbarkeit) بطريقة عرض محدّدة. ومثل هذا العرض (Darstellung) **يستطيع** أن يأخذنا في طريق آمن نحو استعمال لاحق. ومن ناحية أخرى، يمكن للصورة أن تفرض نفسها علينا وهي عديمة الفائدة.

398. «لكن عندما أتصوّر شيئاً ما، أو **أرى** أيضاً بالفعل أشياء، فإن **لديّ** دون شك ما ليس لجَاري.» ـ إنّي أفهمك، ستنظر حولك وتقول: «على كلّ حال **أنا** فقط لديّ **هذا!**» ـ ما هو غرض هذه الألفاظ؟ فهي لا تفيدنا في شيء. حسناً، ألا يمكن أن نقول أيضاً: «لا نتحدّث هنا لا عن <رؤية> ـ وبالتالي لا عن <لديّ> كذلك ـ ولا عن فاعل، ولا عن أنا أيضاً؟». ألا يمكنني أن أسأل: ما تتحدّث عنه وتقول إنه لديك وحدك، إلى أي مدى أنت **تملكه** فعلاً؟ أهو في حيازتك؟ أنت لا **تراه** حتّى [مجرّد الرؤية]؟ حسناً، ألا ينبغي عليك أن تقول أن لا أحد يملكه؟ والأمر واضح بالفعل: إذا نفيت منطقياً أن أحداً آخر يمكن أن يكون له شيء ما، فلا معنى لقولك إنّك تملكه.

لكن عمَّ نتحدّث؟ لقد قلتُ فعلاً إنّني أعرف في سرّي ماذا تقصد. لكنّ ذلك يعني: أنّني أعرف كيف يدرك المرء هذا الشيء، كيف يراه، وكيف ينوي أن يشير إليه، إن صحّ التعبير، بواسطة الرؤية والحركات. أعرف في هذه الحالة بأيّة طريقة ينظر المرء أمامه وحوله ـ وأشياء أخرى. أعتقد أنّه بالإمكان القول: أنت تتحدّث (عندما تجلس في غرفة، مثلاً) عن <غرفة مرئية> (visuelles Zimmer).

و < الغرفة المرئيّة > هي تلك التي لا مالك لها. ولا يمكنني امتلاكها ولا التنقل في داخلها أو التأمّل فيها أو الإشارة إليها. ولا أستطيع امتلاكها ما دام لا يمكن لغيري أن يمتلكها كذلك أكثر منّي. أو: لا يمكنني أن أمتلكها لأنّني أريد أن أطبق عليها شكل العبارة نفسه الذي أطبقه على الغرفة المادية التي أجلس فيها. إن وصف هذه الأخيرة لا يتطلّب ذكر المالك، فلسنا في حاجة إلى أن يكون لها بالضرورة مالك. لكن، نستطيع أن نقول عندها **بإمكان** الغرفة المرئية ألا يكون لها مالك، «لأنّها، إن صح القول، لا صاحب لها في داخلها ولا في خارجها».

تصوّر لوحة تمثّل مشهداً طبيعياً (Landschaftsbild)، مشهداً خياليّاً، وفيه بيت ـ تصوّر أن شخصاً يسأل «من صاحب هذا البيت؟». يمكن أن يكون الجواب عن هذا السؤال: «الفلاّح الذي يجلس هناك أمامها على الدكّة»، لكنّ هذا الرجل لا يمكنه إذاً أن يدخل منزله مثلاً.

399. بالإمكان أن نقول: ينبغي أن يكون صاحب الغرفة المرئية من طبيعة البيت نفسها؛ لكنّه ليس في داخلها وليس لهذا البيت خارج.

400. ما توصّل إليه من اكتشف < الغرفة المرئية > على ما يبدو ـ كان طريقة جديدة في الكلام، أي تشبيهاً جديداً؛ ويمكن القول أيضاً إحساساً جديداً.

401. أنت تؤوّل الإدراك الجديد على أنّه رؤية لشيء جديد. وتؤوّل حركة نحويّة قمتَ بها: كأنّها ظاهرة شبه ـ فيزيائية تقوم بملاحظتها (تصوّر مثلاً السؤال: «هل إنّ المعطيات الحسّية هي المادّة التي يتكوّن منها الكون؟»).

لكن انطباعي ليس خالياً من العيوب: إنك قمت بحركة < نحوية > . وقد وجدت، على كل حال طريقة جديدة في الرّسم، أو كذلك سلّماً جديداً أو أسلوباً جديداً في الغناء. ـ

402. «بل أقول: < الآن لديّ تصوّر لكذا وكذا > لكن لفظة

< لديّ > ليست إلاّ إشارة **للآخرين**؛ وعالم التصوّر متمثل **كلّه** في وصف التصوّر». ـ أنت تعني أن «لديّ» يشبه «الآن، حاذر!»، أنت تميل إلى القول إنّه كان ينبغي أن يعبَّر عن ذلك بطريقة أخرى. ربّما ببساطة بالقيام بإشارة باليد ثم بالوصف. ـ إذا لم توافق تعابير لغتنا اليومية، مثلما هو الحال هنا، (وهي تقوم بما عليها، على كلّ حال)، فلأنّ هناك صورة تتضارب وطريقة تعبيرنا العادية قد رسخت في أذهاننا. على أنّنا نريد أن نقول إن طريقة تعبيرنا لا تصف الأشياء كما هي في الحقيقة. كما لو أنّ القضيّة (مثلاً) «إنّه يتألّم» يمكن أن تكون كاذبة بطريقة غير تلك التي يكون فيها ذلك الشخص **لا** يشعر فعلاً بألم، أو كما لو أنّ شكل العبارة يقول شيئاً كاذباً بينما تقرّ العبارة ـ على الأكثر ـ بشيء صادق.

بهذه الطريقة نرى الخصومة بين «المثاليين» (Idealisten)[254] و«الأنويّين» (Solipsisten) و«الواقعيين» (Realisten)[255]. إنّ البعض يتناول أشكال العبارات العادية، مثلما يتناول إقراراً. والبعض الآخر منهم يدافع عنه وكأنّه يقرّ بأشياء يمكن لكلّ عاقل أن يسلّم بها[256].

---

(254) يقول في بداياته في الفلسفة: «إنّ الطريق الذي قطعته كان هكذا: المثاليّة تعزلني عن عالم البشر باعتبارهم كائنات فريدة، والأنويّة تعزلني أنا وحدي، وأنا أرى في آخر الأمر أنّني أنتمي إلى بقيّة البشر» (15/10/1916). انظر: Wittgenstein, *Tagebücher, 1914-1916*.

(255) تأكيداً لاستقلاليّته يقول ل. ف. في *The Blue Book*: «لكن فيلسوف المعنى العام ـ حيث ينبغي ألا نخلط بينه وبين الشخص من العامّة ـ بعيد عن الواقعيّة بعده عن المثاليّة». وهو يعتبر أنّ هذه التسميات ليست إلا بطاقات ماورائيّة تتضمّن زعماً لأصحابها أنّ بمقدورهم قول شيء ما يتعلّق بجوهر الكون. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 55.

(256) يقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «أودّ للتقريب بين وجهة نظر المثاليين والأنويين والواقعيين أن أهتمّ بمسألة ذات صلة بما يختلفون فيه، حيث يمكن أن نعبّر عنها هكذا: «هل يمكن أن تكون لنا أفكار دون وعي. هل يمكن أن توجد أفكار غير واعية؟»».

403. إذا خصصت لفظة «ألم» لما سميّته منذ قليل «ألمي»، وسمّاه الآخرون «ألَم ل. ف.» فإنّي لا أظلم الآخرين شريطة أن نجد ترقيماً يتلافى غياب لفظة «ألم» في علاقات أخرى(257). أمّا الآخرون فسيصبحون موضع شفقة وعليهم بالعلاج، إلخ. أن يقال: «لكن للآخرين في الحقيقة ما لديك هو نفسه بالضبط»، فإنّ ذلك لا يمثل **أي** اعتراض على هذه الطريقة في التعبير(258).

لكن ماذا سأجني من هذه الطريقة الجديدة في العرض؟ لا شيء، ولكنّ الأنويّ(259)(Solipsist) كذلك لا **يرغب** في أي فائدة عملية حين يدافع عن وجهة نظره(260)!

404. «حين أقول < بي ألم > لا أشير إلى شخص معيّن يشعر بالألم، لأنّي لا أعرف، في المعنى **العادي**، **من** يشعر بالألم». وبالإمكان تبرير ذلك: لأنّه قبل كلّ شيء: أنا لا أقول البتّة إن فلاناً أو فلاناً يشعر بالألم، بل «بي...». حسناً! بهذا أنا لا أسمي أيّا كان. وكذلك لا اسمي أحداً عندما **أتأوّه** من الألم، حتّى ولو رأى الآخر من خلال تأوّهاتي، من يشعر بالألم.

---

(257) يقول ل. ف. في *The Blue Book* إنّ تجربتي الشخصيّة هي وحدها الحقيقيّة. وليست شفقتي على شخص يتألّم حجّة على أنّي أعتقد تجربته الباطنيّة أو أعرفها. فهل سنقول إنّنا نشعر بالألم نفسه أم أنّ لكلّ منّا ألمه؟ إذا كان المعنى تجربة باطنيّة بالطريقة نفسها، حصلت الإشكالات نفسها التّي تتعلّق بالألم، مع الملاحظ أنّ الألم هنا استعمال مجازي، وتورية بالتحديد، عن الخاصيّة المشتركة لتجربة المعنى.

(258) انظر مقدمتنا حول «حجة اللغة الشخصية».

(259) وهو الذي لا يعتبر حقيقة إلاّ تجربته الشخصيّة. يقول ل. ف.: أنا لا أعرف قطّ معرفة حقيقية ماذا يعني الآخر بلفظة «رمادي». انظر: Wittgenstein, *The Blue Book*.
لكنّه كان يعتبر نفسه في هذا الكتاب بالذات «أنويّاً». على كلّ حال، لا بدّ أن نقرّ بأنّه كان يتأرجح بين الأنويّة ونقدها. يتساءل إلى أيّ مدى تكون الأنوية حقيقة. انظر:
Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, para. 5.62, und *Tagebücher, 1914-1916*, para. 23.5.1915.

(260) لقد سقطت هذه الفقرة من الترجمة الفرنسيّة.

ماذا يعني إذاً: معرفة **من** يشعر بالألم؟ يعني مثلاً، معرفة أي شخص به ألم في هذه الغرفة: إذاً فهو هناك، أو هو يجلس في ذلك الركن، هو ذاك الطويل ذو الشعر الأشقر، إلخ ـ ما هو الهدف الذي أريد بلوغه؟ على أنّه توجد معايير مختلفة جدّاً < **لهويّة** > (Identität) الشخص.

الآن، أيّهم يدفعني إلى القول: **إنّني** أشعر بالألم؟ لا أحد.

405. «لكنّك على كلّ حال عندما تقول < بي ألم > تريد في الحقيقة أن تلفت انتباه الآخرين إلى شخص معيّن» ـ يمكن أن يكون الجواب: لا أريد أن ألفت انتباههم **إلي** فقط. ـ

406. «لكنّك في الحقيقة من خلال كلمات < بي. . . > تريد أن تميّز **بينك** وبين **الآخرين**». ـ هل من الممكن أن يقال هذا في كلّ الحالات؟ كذلك، بمجرّد أنّني أتأوّه؟ وأيضاً عندما < أريد أن أميّز > بيني وبين الآخرين ـ هل أريد بذلك أن أميز بين شخص ل. ف. وشخص ف. ف.؟

407. يمكن أن نتصوّر أن شخصاً يتأوّه: «شخصاً ما يتألّم ـ ولا أعرف من هو!» ومن ثمّ يهرع النّاس إلى نجدة الشخص الذي يتألّم.

408. «لكنّك لا تشكّ إن كنت أنت من يشعر بالألم أو الآخرون!» ـ فالقضيّة «لا أعرف إن كنت من يشعر أو إن كان غيري كذلك» قد تكون نتاجاً منطقياً، وقد يكون أحد عوامله: «أعرف إن كنت أشعر بالألم أم لا» ـ وليست هذه بالقضيّة المفعمة معنى (sinnvoller Satz).

409. تصوّر أن عدّة أشخاص يوجدون في حلقة ومن ضمنهم أنا. ويرتبط واحد منّا، مرّة هذا ومرّة ذاك، ببَكرة آلة كهربائية دون أن نتمكّن من رؤية ذلك. أراقب وجه الآخرين وأحاول أن أتعرّف على من منّا يوصل بالكهرباء في تلك اللّحظة بالضبط. ـ وفي إحدى المرّات أقول: «الآن **أعرف** من؛ هو **أنا** بالذّات!». يمكن أن أقول أيضاً في

هذا المعنى: «الآن أعرف من يشعر بالرجّة، إنّه أنا بنفسي». ربّما كانت هذه طريقة تعبير غريبة نوعاً ما. ـ لكن إذا افترضتُ هنا أنّني أستطيع أن أحسّ بأنّ الرّجة ستضربني أنا عندما يوصل الآخرون بالتيار الكهربائي، تصبح طريقة التعبير «الآن أعرف من...» غير ملائمة، أي لا تنتمي إلى هذه اللّعبة.

410. «أنا» لا تدلّ على أيّ شخص، ولا «هنا» على أيّ مكان ولا «هذا» على أيّ اسم(261)، لكنّها في علاقة تعالق مع الأسماء. وتفسّر الأسماء من خلالها. ومن الثّابت من ميزات الفيزياء(262) أنّها لا تستعمل هذه الألفاظ.

411. تأمّل: كيف يمكن أن نطبّق هذه الأسئلة، وكيف يمكن أن نفصل فيها:

1) «هل هذه الكتب كتبي **أنا؟**»

2) «هل هذه القدم قدمي **أنا؟**»

3) «هل هذا الجسم جسمي **أنا؟**»

4) «هل هذه الأحاسيس أحاسيسي **أنا؟**»

كل واحد من هذه الأسئلة له تطبيق عملي (غير الفلسفي).

في 2): فكّر في الحالات حيث تكون قدمي مبنّجة أو مشلولة. في ظروف معينة يمكن أن نفصل في السؤال من خلال تحديد ما إذا كنت أشعر بالألم في هذه القدم.

في 3): بهذا، يمكن أن نعرض صورة تعكسها مرآة، لكن في

(261) يعود ل. ف. هنا إلى محور الفقرة 38 من هذا الكتاب.

(262) لأنّه يعتبر الفيزياء علماً تجريبياً بخلاف الرياضيات التي يعتبرها من جنس اللغة نفسه.

ظروف معيّنة يمكن أن نلمس جسداً ونطرح السؤال. ولها في ظروف أخرى نفس مدلول: «هل لجسمي **نفس** هذا المظهر؟».

في 4) ما هو إذاً **هذا** الإحساس؟ أي كيف يستعمل اسم الإشارة هنا؟ بالتأكيد، بطريقة مختلفة عن المثال الأوّل، مثلاً! ويظهر الخلط هنا من جديد لأنّنا نفترض أنّنا نُظهر الإحساس بمجرّد لفت النظر إليه.

412. الإحساس باستحالة ربط الجسور بين طرفي الهوّة التي تفصل بين الوعي والعملية الدّماغية: لماذا لا يدخل هذا الإحساس في اعتبارنا الحياة اليومية؟ تقترن فكرة هذا النوع من الاختلاف بدوار خفيف ـ وهو يحدث عندما نقوم بمراوغات منطقية. (يمتلكنا الدّوار نفسه عندما ننظر في فرضيّات نظرية المجموعات (Theorem der Mengenlehre)[263]. في حالتنا هذه، متى يحدث هذا الإحساس؟ حسناً، عندما أوجّه انتباهي مثلاً نحو وعيي بطريقة محدّدة، ثم أقول في نفسي مشدوها: ينبغي أن يكون هذا ناتجاً من عملية دماغية! (Gehirnvorgang) ـ وكأنّني ألمس جبهتي. ـ لكن ماذا يعني هذا: «أوجّه انتباهي نحو وعيي»؟ لا وجود لشيء أكثر غرابة من هذا الشيء! وما أسميه كذلك (لأن هذه الألفاظ لا تستعمل في الحياة اليومية) كانت عملية نظر. وقد نظرت محدّقا أمامي ـ لكن **ليس** نحو نقطة معيّنة أو شيء محدّد. كانت عيناي مفتوحتين جدّاً وحاجباي غير مقطّبين (مثلما يكونان عندما أرى شيئاً محدّداً يهمّني) لم يسبق عملية النّظر أيّ اهتمام مماثل. كانت نظرتي < خالية > (vacant)[264]، أو **تشبه** نظرة رجل يتأمّل نور السّماء ويروي نظره من الضّوء.

---

(263) يتّخذ ل. ف. موقفاً سلبيّاً جدّاً إزاء نظريّة المجموعات ورائدها كانطور (Cantor) وينتقدها كلّما سنحت الفرصة بذلك. يقول مثلاً: «تصوّر أنّ نظريّة المجموعات قد ابتدعتها شخصيّة هجّاءة على أنّها نوع من تقليد ساخر للرياضيّات». انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 5, para. 7.

(264) كذا! بالإنجليزية في النصّ.

تبصّر الآن في القضيّة التي ذكرتها على أنّها معضلة (إنّ **هذا** نتاج عمليّة دماغية) ليس فيها إطلاقاً ما يشكّل معضلة. كان بالإمكان أن ننطق بها خلال تجربة، الغرض منها إثبات أن مفعول الضّوء الذي أراه هو في الواقع ناتج من إثارة جزء محدّد من الدّماغ. ـ لكنّني لم أنطق القضيّة في محيط كان يمكن أن يعطيها معنى عادياً وليس معضلياً. ولم يكن اهتمامي من النوع الذي قد يقاس بالتجربة (كانت نظرتي ستكون < قاصدة > وليست < خالية >)[265].

413. لدينا هنا حالة استبطان (Introspektion)، لا تختلف عن تلك التي استعملها وليام جيمس (William James) ليستنتج أنّ فكرة < عينه > (selbst) تتمثّل بالأساس في < حركة خاصّة في الرأس وبين الدّماغ والحلق >[266]. وما يظهره استبطان جيمس ليس مدلول لفظة «عينه» (selbst) (هذا إن دلّت على شيء مثل «شخص»، و«رجل»، و«هو ذاته»، و«أنا بنفسي»)، ولا تحليلاً لطبيعة شبيهة، بل موقف اهتمام الفيلسوف الذي يقابل لفظة «عينه» ويسعى إلى تحليل مدلولها (وهذا مفيد جدّاً من الناحية التعليميّة).

414. أنت تظنّ أنك مجبر على نسج قماش: لأنّك تجلس إلى نول ـ حتّى لو كان خاوياً ـ وتقوم بحركات النسج.

415. ما نقدّمه ليس في الحقيقة إلاّ ملاحظات في التاريخ الطبيعي للإنسان؛ ليست مساهمة من باب حبّ الاطلاع، بل ملاحظات تهم

(265) بالإنجليزية في النصّ، أي (intent) و(vacant) تباعاً.

(266) بالإنجليزية في النص: «Peculiar motions in the head and between the head and throat». وهو مأخوذ من: James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, chap. x, para. 1.

ونجد في النصّ الأنجليزي «or» عوض «and» ممّا يجعل الجملة على هذا النّحو: «Peculiar Motions in the Head *or* Between the Head and Throat».

أشياء لم يشك فيها أحد أبداً، وإذا مرّت دون جلب الانتباه فلأنّها تقع تحت أنظارنا باستمرار.

416. «يتفق النّاس على أنّهم يرون ويشعرون، إلخ (رغم أنّ كثيراً منهم صمّ عميٌ). وهم بذلك يشهدون على أنفسهم أنّ لديهم **وعياً**». - لكن ما أغرب هذا! لمن أبلّغ فعلاً شيئاً ما حين أقول «لديّ وعي»؟ ما هو الهدف من وراء قولي ذلك وكيف يمكن لغيري أن يفهمني؟ - حسناً، إن جُملا من نوع «أرى»، «أسمع»، «أنا واعٍ» مستعملة فعلاً. أقول للطبيب «الآن أسمع من جديد بهذه الأذن»؟ ولمن يظن أنّي فاقد الوعي أقول: «عاد إليّ وعيي من جديد»، إلخ.

417. إذاً فهل أتأمّل نفسي وأدرك أنّي أرى أو أعي؟ ولماذا نتحدّث، بالخصوص، عن الملاحظة؟ لماذا لا نقول ببساطة «أدرك أنّني واعٍ»؟ لكن، هنا، لماذا لفظةُ «أدرك» - لا تعني «إنّي واعٍ»؟ - لكن ألا تدلّ لفظة «أدرك» هنا على أنّي منتبه إلى وعيي؟ - وهو ممّا لا يحدث في العادة. - إذا كانت الأمور هكذا إذاً فالقضيّة «أدرك أنّني واعٍ بـ . . .» لا تعني أنّني واعٍ، بل إنّ انتباهي مركّز بطريقة كذا وكذا.

لكن، أليست هذه تجربة محدّدة تجعلني أقول «عاد إليّ وعيي من جديد؟». -

أي تجربة؟ وفي أي وضع نقول ذلك؟

418. هل يكون وعيي شيئاً تجريبيّاً؟ -

لكن ألا يقال عن الإنسان إن لديه وعياً بينما لا يقال ذلك عن الشجر أو الحجر؟ - ماذا يحدث لو كانت الأمور غير ذلك؟ - هل سيكون الناس كلّهم دون وعي؟ - لا؛ على كلّ، ليس في المعنى العادي للّفظة، لكن، ليس لي وعي مثلاً - كما هو الحال الآن بالفعل.

419. في أيّ ظروف سأقول إن لقبيلة ما **شيخاً**؟ وهذا الشيخ يفترض أن يكون لديه **وعي**. ولا يمكن أن يكون دون وعي.

420. لكن، ألا يمكنني أن أتصوّر أنّ النّاس الذين هم الآن حولي آلات دون وعي، حتى وإن كانت طريقة تصرّفهم هي نفسها دائماً؟ - لو تصورت ذلك الآن - وأنا وحدي في غرفتي - لرأيت الناس يقضون أمورهم وعيونهم محدّقة (وكأنّهم مأخوذون). - ربّما كانت الفكرة موحشة. لكن حاول مرّة واحدة أن تتصرّف بحسب هذه الفكرة في علاقتك اليومية، مثلاً، في الطريق! قل لنفسك مثلاً: «هؤلاء الأطفال هناك ليسوا إلاّ مجرّد كائنات آليّة (Automaten)؛ «كلّ حيويتهم ليست إلاّ مجرّد آلية». وستصبح هذه الألفاظ بالنسبة إليك فارغة المحتوى تماماً، أو أن تُحدث في داخلك إحساساً غريباً أو أشياء من هذا القبيل.

أن ترى رجلاً حيّاً على أنّه إنسان آلي يماثل أن ترى في شكل ما حالة قصوى، أو متغيّرة لشكل آخر، مثلاً أن ترى في تقاطع ألواح النافذة السفاستيكا، الصليب المعقوف[267].

421. من المفارقة، في ما يبدو لنا، أنّنا، في إخبار **واحد**، نخلط خلطاً بين حالات جسدية وحالات وعي: «كان يشكو حرقة القلب ويتململ بقلق كبير». هذا شيء عادي جدّاً؛ لكن لماذا يبدو لنا إذاً معضليّاً؟ لأنّنا نريد أن نقول إنّ الجملة تتناول الملموس وغير الملموس. لكن هل تجد ما تعيبه في قولي: «هذه القوائم الخشبية الثلاث تعطي صلابة للبناية»؟ هل «ثلاث» و«صلابة» ملموستان؟ - اعتبر القضيّة أداة واعتبر معناها استعمال هذه الأداة!

(267) لا يمكن أن يدرك القارئ عمّا يتحدّث ل. ف. إلاّ بإجهاد نفسه في تخيّل ألواح النافذة وعلاقتها بالصليب المعقوف المعروف بالسفاستيكا (وهو رمز آري قديم استعمله النازيون زمن الرايخ الثالث)، حيث يمثّل لنا بواسطة رسمين كيف يمكن أن يكون الشبه الذي يجعلنا نمرّ من الواحد إلى الآخر. فنرى تقاطع ألواح النافذة في هذا المربّع الذي يقطعه خطان متقاطعان:  والصليب المعقوف في انفتاح زوايا هذا المربّع، هكذا: .

بينما نجد التفسير في: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 16.

422. ماذا أعتقد عندما أعتقد أن للإنسان نفساً؟ ماذا أعتقد عندما أعتقد أن هذه المادّة تحتوي على سلسلتين من ذرّات الكربون؟ نجد في كلتا الحالتين صورة في المستوى العلوي، ولكن المعنى يوجد بعيداً وراءها، أي أن رؤية تطبيق الصورة ليس أمراً يسهل تحقيقه.

423. **معلوم**، أنّه يحدث في داخلك كلّ هذه الأشياء. - والآن افهمني فقط العبارة التي نستعملها. - الصورة موجودة ولا أعارض في صحّتها، في الحالات الخاصة، لكن افهمني فقط استخدام الصّورة.

424. الصورة موجودة **هنا** ولا أجادل في **صحّتها**، لكن **ما** هو تطبيقها؟ فكّر في صورة العمى كظلمة في النفس أو في رأس الأعمى.

425. نجهد أنفسنا في حالات لا تحصى كي نستحضر صورة ويقع تطبيقها حالما نجدها، إن صحّ التعبير، من تلقاء نفسها، ولدينا هنا، في الحقيقة، صورة تفرض نفسها علينا في كلّ خطوة - دون أن تساعدنا في الخروج من الصعوبات التي لم تبتدئ إلاّ الآن.

أتساءل مثلاً: «كيف ينبغي عليّ أن أتصوّر تدخّل **هذه** الآلية في **هذه** العلبة؟» - يمكن أن يصلُح رسم مصغّر باعتباره جواباً عن هذا السؤال. يمكن أن يقال لي إذاً: «أتَرى أنّها تدخل **هكذا**» أو ربّما أيضاً: «لماذا تتعجّب من ذلك؟ كما تراه **هنا**، فهو بالمثل هناك». - هذه العبارة الأخيرة لا تفسّر في الحقيقة أي شيء: بل تدعوني الآن إلى تطبيق الصورة، التي قدمت لي.

426. تستحضر صورة وتبدو كأنّها تحدّد المعنى بطريقة **واضحة** لا لبس فيها. وفي مقابل ما توحي به تلك الصورة يبدو التطبيق الحقيقي وكأنّه شيء ملوّث (etwas verunreinigtes). ما يحدث هنا يشبه نظرية المجموعات: تبدو طريقة التعبير وكأنّها على مقاس الآلهة التّي تعرف ما لا يمكن أن نعرفه؛ فترى السّلسلة اللامتناهية بأكملها وتعرف ما في الصدور. وهذا الشكل من العبارات بالطبع هو بالنسبة إلينا زينة يمكن

أن نلبسها بالتأكيد، لكنّنا لا ندري ماذا عسى أن نفعل بها، لأنّه تنقصنا القدرة الحقيقية التّي كان بإمكانها أن تعطي لهذه البذلة معنى وهدفاً.

في التطبيق الحقيقي للعبارة، نقوم بحركة دائرية، إن صح التعبير، نشق عبر طريق فرعية غير مباشرة، بينما نرى أمامنا الشارع الطويل المستقيم الذي لا نستطيع أن نستعمله لأنّه مغلق باستمرار.

427. «بينما كنت أتحدّث إليه، لم أكن أعرف ما يدور في رأسه». بقولنا هذا لا نفكّر في عمليات الدّماغ، بل في عمليات التفكير. ويجب أن نحمل الصورة محمل الجدّ. نودّ حقيقة أن نرى ما يحدث وراء الجبين. ومع ذلك، لا نقصد غير ما نعنيه بألفاظنا. نودّ أن نعرف في ما يفكّر. أريد أن أقول: لدينا صورة حيّة ـ وكذلك هذا الاستعمال الذي يبدو مناقضاً للصّورة ومعبّراً عن النفسية.

428. «التفكير، ذاك الشّيء الغريب!» لكنّه لا يبدو لنا غريباً عندما نفكّر. ولا يبدو لنا التفكير لغزاً محيّراً، حين نفكّر، بل عندما نرتدّ إلى الماضي فقط، إن صحّ القول، فنقول: «كيف كان ذلك ممكناً؟» كيف كان بالإمكان أن نتناول هذا الشّيء **بالذات**؟ يبدو لنا، أننا، بفضل التفكير، نمسك بالواقع.

429. التوافق، أي الانسجام، بين التفكير والحقيقة يتمثلان في أنّني إذا قلت، على وجه الخطأ، إن شيئاً ما **أحمر** فإنّه يبقى في الحقيقة، على كلّ حال، ليس **أحمر**. وإذا أردت أن أفسّر لأحد لفظة «أحمر» في القضيّة: «هذا ليس أحمر»، فإني أفعل ذلك بالإشارة إلى شيء أحمر.

430. «ضع متراً على هذا الجسم؛ لا يقول المتر إن الجسم طوله كذا، بل إنّ المتر في ذاته ـ أريد أن أقول ـ شيء ميّت، ولا يمكنه أن يفعل أي شيء ممّا يمكن للفكر أن يفعله» ـ تجري الأمور وكأننا نتصوّر أن المهمّ بالنسبة إلى الإنسان الحيّ هو الشكل الخارجي، فصنعنا كتلة من

الخشب على هذا الشكل، ثم نظرنا بخجل إلى هذه القُرمة الخشبية الميّتة التي لا تشبه أي كائن حيّ.

431. «توجد بين الأمر والامتثال له هوّةٌ سحيقة ينبغي ملؤها بواسطة الإدراك».

«بواسطة الفهم فقط يمكننا أن نقول إنّ علينا أن نقوم **بذلك** الشيء. ليس **الأمر** (*Befehl*) ـ إلاّ أصواتاً أو خطوطاً من حبر ـ»[268].

432. كلّ علامة تبدو ميتة إذا اعتبرناها **بمفردها. ما الذي** يعطيها الحياة؟ ـ **تحيا** في استعمالها. هل روحها في ذاتها؟ ـ أو أنّ في **استعمالها** روحها؟

433. عندما نعطي أمراً، يمكن أن يبدو أن آخر ما يتطلّبه الأمر هو أن يبقى مكتوماً، لأنّنا نجد دائماً هذه الهوّة بين الأمر وتطبيقه. أريد مثلاً أن يقوم شخص ما بحركة محدّدة، أن يرفع يديه مثلاً. حتّى يكون ذلك واضحاً تماماً، أقوم أنا أوّلاً بالحركة. تبدو هذه الصّورة خالية من كلّ لبس إلى حين أسأل هذا السؤال: كيف يعرف أنّه **ينبغي عليه أن يقوم بهذه الحركة؟** ـ كيف يعرف، على العموم، كيف ينبغي أن يستعمل العلامات التي أعطيها له مهما كانت؟ ربّما سعيت الآن إلى إتمام الأمر

---

(268) هذا يناسب المستوى الرابع من التحليل اللساني عند هيالمسلاف الذي يقسّم الرمز اللّغوي إلى مادّة وتعبير (substance/expression) وشكل مقابل محتوى (forme/contenu) فتكون بذلك الأصوات في المنطوق والمادّة (الحبر) أو الحامل (الورق، الطين، إلخ) في المكتوب هي المستوى الرابع أي شكل المادّة (forme de la substance). ولكنّ ما يريد أن يقوله ل. ف. هنا هو أنّ المنطوق (أو المكتوب) يبقى دون فاعليّة تذكر إذا لم يدعمه إجراء نفسي. وهو ما يقوله دي سوسير بالذات حيث يعتبر (*Cours*..., I, 1) أنّ الدال الصوتي ليس مادياً خالصاً، بل يحمل الأثر النفساني للصوت، أي التمثّل الذي تخبرنا به أحاسيسنا. انظر صدى هذا كذلك في الفقرة 454. ويعود ل. ف. إلى الموضوع نفسه في: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 18.

من خلال السؤال «ما الكلمة؟» الذي يربطه لاستطالة الاستعارة (الكلمة = قطعة في لعبة) بالسؤال حول ماهيّة القطعة في لعبة الشطرنج.

بواسطة علامات أخرى، بأن أشير إلى نفسي ومنها إليه وأقوم بحركات لتشجيعه، إلخ. هنا يبدو أن الأمر بدأ يستعجم.

وكأن العلامة تسعى بوسائل غير متمكّنة أن تخلق فينا الفهم. ـ لكن لنفترض فقط أنّنا توصّلنا إلى فهم ذلك، فبأي علامة نفعل ذلك؟

434. **تحاول** الحركة ـ نودّ أن نقول ـ أن تصبح نموذجاً لكنّها لا تتمكّن من ذلك.

435. حين يسأل المرء «ماذا تفعل القضيّة كي تعرض (darstellt) شيئاً ما؟» ـ يمكن أن يكون الجواب: «ألا تعرف هذا؟ أنت ترى ذلك عندما تستعملها. ليس هناك أي شيء خافٍ».

كيف تفعل القضيّة ذلك؟ ـ ألا تعرف ذلك حقّاً؟ ليس هناك أي شيء مخفيّ.

لكن يمكن أن نردّ على الجواب «لا بد أنّك تعلم كيف تفعل القضيّة ذلك: ليس هناك أي شيء خاف» بـ: «نعم، لكنّ كلّ شيء يجري بسرعة فائقة[269]. وأودّ أن أراه كما لو كان معروضاً، إن صحّ القول، مفكّكاً بوضوح».

436. من السّهل أن نقع هنا في بعض المآزق الفلسفية، حيث نعتقد أن صعوبة المهمّة تكمن في أنّه علينا أن نصف ظواهر (Erscheinungen) صعبة المنال، التجربة الحاضرة التي تنزلق بسرعة

(269) هذا تخلّص طريف من المفارقة التّي وضع ل. ف. نفسه فيها، فقد كان يقول في *Tractatus* بوجوب التوصّل إلى جوهر الأشياء باكتشاف الشكل المنطقي المتنكّر في ثياب اللغة (انظر 4.002 حيث يقول: «اللغة تحجب التفكير» (Sprache verkleidet den Gedanken)) فما هو دور الفيلسوف ولماذا الوصف أو غيره مّما نقوم به إن لم يوجد أيّ شيء خاف؟ يجيبنا ل. ف. مستبقاً الاعتراض: لأنّ كلّ شيء ظاهر لكنّه يحدث بسرعة البرق. فلا بدّ من ملاحقته.

وأشياء أخرى من هذا القبيل، حيث تبدو اللّغة العادية فظة جدّاً، وكأن لا علاقة لها بالظواهر (Phänomenen) التي نتحدّث عنها يوميّاً، بل «للظواهر التي تروغ بسهولة، والتّي تُحدث بظهورها واختفائها الظواهر الأولى تقريباً».

(أوغسطينس: هناك أشياء مبتذلة وبديهية جدّاً تختفي مدّة طويلة، وعندما نعثر عليها تبدو لنا جديدة)[270].

437. يبدو وكأنّ الرغبة تعرف مسبقاً ما سيرضيها أو ما يمكن أن يرضيها؛ القضيّة، أي الفكرة، مهما كان ما يجعلها حقيقة، حتّى وإن لم تكن موجودة! من أين هذا **التحديد**، ولَم لم يوجد بعد؟ هذا الطلب الجائر المستبدّ؟ («صلابة الضرورة المنطقية»)[271].

438. «الرّسم، باعتباره رسماً، ليس راضياً» (مثل الرّغبة، التوقّع، الافتراض، وهكذا).

وأقصد هنا: التوقّع لا يرضى لأنّه توقّع لشيء ما. الاعتقاد، أي الرأي، لا يرضى لأنّه اعتقاد بأن شيئاً سيحدث، شيئاً حقيقياً، أي شيئاً خارجاً عن عملية الرأي.

439. كيف يمكن أن نقول عن الرّغبة، التوقع، الفكرة، إلخ، أنّها «غير راضية»؟ ما هو نموذجنا الأوّلي لعدم الرّضى؟ هل هو

---

(270) بالّلاتينية في النص: «Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est invention eorum». انظر: أوغسطينس، **اعترافات أوغسطينس**، الباب 23، وهي آخر جملة في هذا الباب.

(271) يبدو أنّ ل. ف. يستعمل هذه التعليقات بين قوسين وكأنّها بطاقات يلصقها في بعض المواضع للتذكير بما كتبه في أماكن أخرى. انظر حول صلابة الضرورة المنطقيّة، Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 121.

على كلّ، كيف يمكن أن توافق نظرته القائلة بأنّ المنطق ينتمي إلى التاريخ الطبيعي للبشر من جهة، ويتحدّث من جهة أخرى عن صلابة الضرورة المنطقيّة؟ (المصدر المذكور، ج 6، الفقرة 48).

تجويف؟ وهل يمكن أن نقول عنه إنّه غير راض؟ أليست هذه أيضاً استعارة؟ ـ أليس ما نسمّيه عدم الرضى إحساساً، كالجوع مثلاً[272]؟

يمكننا في نظام تعبير محدّد أن نصف شيئاً بواسطة ألفاظ «راضٍ» و «غير راضٍ». إذا قررنا، مثلاً، أن نقول إنّ الأسطوانة المفرغة «أسطوانة غيرُ راضية»، وإنّ الأسطوانة الصلبة التي تملؤها هي «رضاها» (seine Befriedigung).

440. أن نقول «أنا راغب في تفاحة»[273] لا يعني: أعتقد أن تفاحة ستُخفت شعوري بعدم الرّضى.

هذه القضيّة ليست تعبيراً عن رغبة، بل عن عدم رضى.

441. نحن مهيّأون بالطبع وبحكم ترويض محدّد، وتربية خاصّة، للتّعبير بعفوية عن رغباتنا في ظروف معيّنة (طبعاً هذه الظروف ليست هي **الرغبة**). هل كنت أعرف في ما أرغب قبل أن يقع إرضاء رغباتي؟ سؤال لا يمكن أن يُطرح في هذه اللّعبة. وكون حدثٍ ما يسكت رغبتي لا يدلّ على أنّه أرضى رغبتي. لا يعني ربّما أنّه تم إرضائي إذا ما أُرضيَتْ رغبتي.

من جهة أخرى، تستعمل أيضاً لفظة «رغبة» بهذه الطريقة: «لا أعرف بما أرغب أنا نفسي».

---

(272) «ليس للجوع والترقب نفس العلاقة مع إرضاء الرغبة». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 6, para. 87.

(273) يقول ل. ف. في *The Blue Book* إنّ المعنى الذي ألصق بكلمة «رغبة» آتٍ من كونه يستعملها بمعنى نوع من الجوع. يقول راسل: «كنت أرغب في أكل تفاحة لكن إجّاصة أشبعت رغبتي». انظر مثلاً: Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, Library of Philosophy (London: G. Allen and Unwin Ltd.; New York: Macmillan Company, [1921]),

هذه الفقرة والتي تليها إذاً نقد مبطّن لراسل.

(«لأن الرّغبات تخفي عن أنفسنا الشّيء المرغوب فيه»)[274].

ولكن ماذا يحدث لو سألنا: «هل أعرف ماذا أبغي قبل أن أقرّر ذلك؟». إن كنتُ تعلّمت الكلام فإنّني أعرفه.

442. أرى شخصاً يصوّب نحوي سلاحه فأقول: «أتوقّع فرقعة»[275]. تخرج الطلقة. ـ مثلما توقعتَ ذلك؛ هل كانت هذه الفرقعة إذاً موجودة بعد في توقّعك؟ أو أن توقّعك يطابق ما حدث، من وجهة نظر أخرى؛ ألم تكن هذه الفرقعة موجودة في توقّعك وانضافت فقط باعتبارها حادثاً عرضيّاً عندما حصل ما توقعته؟ ـ لكن لا، لو لم تحدث الفرقعة لما كان تحقق توقّعي؛ لقد أرضته الفرقعة، ولم ينضف إلى عملية الإرضاء، كما لو كان زائراً ثانياً يضاف إلى زائر أوّل كنّا نتوقع قدومه. ـ هل إنَّ ما لم يكن في التّوقع كان من قبيل الحادث العرضي، إضافة زادها القدر؟ ـ لكن ما هو الشّيء الذي لم يضف إذاً؟ هل كان في توقّعي شيء من هذه الفرقعة؟ وما الذي **وقعت** إضافته؟ ـ لأنّي لم أكن أتوقّع الفرقعة كاملة؟

«لم تكن الفرقعة مدوّية كما كنت أتوقع» ـ «إذاً كانت الفرقعة أقوى في توقعك؟».

443. «الأحمر الذي تصوّرته ليس في الحقيقة الأحمر نفسه (ليس الشيء نفسه) الذي تراه أمامك؟ إذاً فكيف يمكنك أن تقول إنّه هو الذي تصوّرته؟» ـ لكن، أليست الأمور مماثلة في الجملتين «هنا توجد

---

(274) استشهاد ببيت لغوته «Fünfter Gesang: Polyhymnia. Der Weltbürger».

انظر: Johann Wolfgang von Goethe, *Herman und Dorothea*,

ويحمل البيت في الكتاب رقم 68 وتتواصل الجملة حتّى البيت الموالي:

«Denn die Wünsche verhüllen uns selbst das Gewünschte; die Gaben/ Kommen von oben herab, in ihren eignen Gestalten».

(275) كلّ هذا التحليل موجود في: Wittgenstein, *Zettel*, paras. 53-54.

بقعة حمراء» و«لا توجد هنا أيّة بقعة حمراء»؟. توجد في كليهما لفظة «أحمر»، لا يمكن إذاً أن تشير هذه اللفظة إلى وجود شيء أحمر.

444. ربّما كان لدينا شعور، في القضيّة «أتوقع أنّه سيأتي»، أننا نستعمل لفظة «سيأتي» بمدلول مختلف عن ذاك الذي لها في إقرار من نوع: «سيأتي». لكن، إذا كانت الأمور هكذا، فكيف يمكنني أن أقول إنّ توقعي قد حصل؟ لو أردت أن أفسّر لفظة «سيأتي» بواسطة التفسير بالإشارة لجازت، ربّما، التفسيرات نفسها لكلتا الجملتين.

الآن بالإمكان أن نسأل ما الذي سيحدث عندما يأتي؟ ـ سيُفتح الباب ويدخل شخص، إلخ ـ وما الذي سيحدث عندما أتوقع أن يأتي ـ أمشي في غرفتي ذهاباً وإياباً وأنظر في كلّ حين إلى السّاعة، إلخ ـ مع ذلك لا وجود لأي شبه بين العمليتين! كيف يمكن إذاً أن نستعمل الألفاظ نفسها لوصفهما؟ ـ لكنّني قد أقول وأنا أمشي ذهاباً إياباً: «أتوقّع أن يدخل» ـ الآن، يوجد شبه. لكن من أيّ نوع هو!؟

445. التوقّع وإرضاء الرغبة يتماشيان في اللغة.

446. سيكون مضحكاً أن نقول: «عندما تحدث العملية لها مظهر مختلف عنها عندما لا تحدث» أو «تبدو البقعة الحمراء مختلفة عندما تكون موجودة وعندما لا تكون موجودة ـ لكن اللّغة تَصرِف النّظر عن هذا الاختلاف، لذلك نتحدّث عن البقعة الحمراء سواء أكانت موجودة هنا أم لم تكن».

447. لدينا شعور أنّه ينبغي علينا أوّلاً، كي ننفي قضيّة ما، أن نجعل هذه القضيّة حقيقة في معنى معين.

(الإقرار بالقضيّة المنفية يحتوى على القضيّة المنفية، لكن ليس على الإقرار).

448. «عندما أقول إنّني لم أحلم اللّيلة، ينبغي أن أعرف أين أبحث عن الحلم؛ أي أن القضيّة: <لقد حلمت> يمكن أن تكون

كاذبة (falsch) حين تطبق على الوضع المادّي، لكنّها ليست عديمة المعنى (unsinnig)». هل هذا يعني إذاً، أنّك شعرت بشيء رغم ذلك؟ لنقُل مثلاً، إشارة حلم، تجعلك قادراً على تحديد مكان الحلم؟

أو، عندما أقول: «يدي لا تؤلمني» هل يعني ذلك أنّ لدي شبح الإحساس بالألم وهو يشير، إن صح القول، إلى المكان الذي يمكن للألم أن يدخله؟

كيف يمكن للوضع الحالي، أي غياب الألم أن يحتوي على احتمال الألم؟

إذا قال أحدهم: «لكي يكون للفظة < ألم > مدلول، لا بدّ أن يعرف المرء أنّ الألَم ألَمٌ عندما يحدث» ـ هكذا، يمكن أن نجيب: «ليس ضرورياً بدرجة أكبر من أن يتعرّف على غياب الألم».

449. «لكن، ألا ينبغي أن أعرف ما يحدث عندما أشعر بالألم؟» ـ لا يمكن للمرء أن يتحرّر من [الزّعم] أن استعمال القضيّة يتمثل في تصوّر شيء ما مع كلّ لفظة.

لا نفكّر في أننا **نحسب** بواسطة الألفاظ، ونتعامل، ونحوّل ذلك بمرور الزّمن إلى هذه الصورة أو تلك. ـ و كأنّنا نعتقد مثلاً أن وصلاً مكتوباً أتسلّم بموجبه بقرة ينبغي أن يكون مرفوقاً دائماً بتصوّر لبقرة، حتّى لا يُضيع هذا الوصل معناه.

450. أن نعرف كيف يبدو شخص ما: أن نكون قادرين على تصوّره ـ لكن أيضاً: أن نكون قادرين على **تقليده**. هل ينبغي علينا، كي نتصوّره، أن نكون قادرين على تقليده؟ كذلك أليس تقليده على درجة القوة نفسها تصوّره؟

451. ما الذي يحدث لو أعطيت لأحد أمراً «تصوّر حلقة حمراء هنا!» ـ وأقول الآن: هل يعني فهمنا أمراً ما أن نعرف ما الذي حدث عندما أنجز ذلك الأمر ـ أو أيضاً: أن نكون قادرين على تصوّر كيف تكون الأشياء؟.

452. أريد أن أقول: «إذا أمكن لشخص ما أن يرى التوقّع، لا بدّ أنّه سيرى **ما** يتوقعه». ـ لكن الأمور هكذا: من يرى تعبير التوقع، يرى ما يتوقّع. وكيف يستطيع المرء أن يراه بطريقة أخرى وبمعنى آخر؟

453. من يدرك توقعي، لا بدّ أن يدرك مباشرة **ما** أتوقع: أي أنّه لا **يستنتج** ذلك من العملية التي أدركها. ـ لكنّه كلام **لا معنى له** أن نقول إن شخصاً يدرك التوقع. اللّهم، إلاّ إذا كان هذا المعنى: أنه يدرك تعبير التوقع. أن نقول عمّن يتوقّع إنه يدرك التوقّع، عوض أن نقول إنّه يتوقّع، لن يكون إلاّ تحريفاً أحمق لذلك التّعبير.

454. «كل شيء موجود بعد في...» كيف **يشير** السّهم ←———«؟ ألا يبدو أنّه يحمل، إضافة إلى ذاته، شيئاً آخر؟ ـ «لا، لن يفعل ذلك الخط الميت، لا يقدر على ذلك إلاّ النفسيّ، أي الدلالي». ـ هذا صواب وخطأ. السّهم لا يشير إلاّ في الاستخدام الذي يقوم به الكائن الحي.

فعل الإشارة هذا **ليس** «شعوذة» (Hokuspokus)، لا تقوم به إلاّ النفس.

455. نريد أن نقول: «عندما نقصد شيئاً ما، فلا وجود لأي صورة ميّتة (من أين نوع كان)، بل كأنّنا نتوجّه إلى شخص من الأشخاص». نحن نتوجّه نحو الشّيء المقصود.

456. «حين يقصد شخص شيئاً ما، فإنه يقصده لنفسه»، مثلما نتحرّك بذاتنا. يندفع المرء إلى الأمام بنفسه، ولا يمكنه بذلك أن يلاحظ اندفاعه. بالطبع لا.

457. نعم؛ إذا قصدت فكأنّك توجهت نحو شخص ما.

458. «الأمر يحكم بتنفيذه». هل إنّه بهذا يعرِف تنفيذه قبل حدوثه[276]؟ ـ لكنّ هذه كانت جملة نحويّة وهي تقول: إذا نطق الأمر:

---

(276) انظر للمقارنة الفقرة 188 من هذا الكتاب.

«افعل كذا وكذا!» فإنّ «كذا وكذا» يسمّى تنفيذ الأمر.

459. نحن نقول: «الأمر يحكم **بهذا** ـ» ونفعله؛ لكن أيضاً: «الأمر يحكم بهذا: يجب عليّ أن...» ونحن نترجمه مرّة بقضيّة، ومرّة ببُرهان(277) ومرّة أخرى بفعل.

460. هل يمكن تبرير عمل باعتباره تنفيذاً لأمر، كما يلي: «قلت: < هات لي زهرة صفراء > وبما أنّ هذه الزهرة أعطتني شعوراً بالرضى فإني أحضرتها لك»؟ ألا يمكن أن نجيب عندها: «لم أقل لك بأن تحضر لي الزهرة التّي ستعطيك شعوراً بالرضى كنتيجة لألفاظي؟».

461. إلى أيّ مدى يمكن للأمر أن يستبق التنفيذ؟ ـ هل من خلال أمره الآن **بما** سينفذ في ما بعد؟ ـ لكن، كان ينبغي أن يعني ذلك: «ما سينفّذه في ما بعد، أو لا ينفّذه». وهذا لا يقول أيّ شيء.

«لكن إذا لم تحدّد رغبتي الحالة؛ فإنها تحدّد على كلّ، إن صح القول، موضوع (Thema) الحدث؛ سواء أرضت الرّغبةَ أو لم ترضها». ونحن لا نستغرب ـ أو نكاد ـ من أنّ هناك من يعرف المستقبل(278)، بل إنّه يستطيع خاصة أن يتنبّأ (صدقاً كان أو كذباً) (richtig oder falsch).

وكأنّ مجرّد التنبؤ، لا يهم إن كان صادقاً أو كاذباً، يسبق المستقبل في الظهور، بينما هو لا يعرف أيّ شيء عن المستقبل ولا يمكنه أن يعرف أقل من لا شيء.

462. أستطيع أن أبحث عنه، إن لم يكن هنا، لكنّني لا أستطيع الإمساك به إن لم يكن هنا(279).

---

(277) يؤكّد ل. ف. في عديد المناسبات أنّ البرهان المنطقي تقييد ملزم.

(278) أن تتحدّث قضيّة عن المستقبل أغرب من أن تتحدث قضيّة عن الماضي، يقول لنا ل. ف. في: Wittgenstein, *The Brown Book*, para. 56.

(279) نجد هذه الفكرة محلّلة في *The Blue Book* حيث يقول إنّنا بفعلنا ذلك نخلط بين «الحدث الفعلي» و«موضوع التفكير» ونسيء استعمال كلمة «يوجد» أو «يكون».

يمكن أن يرغب المرء في القول: «كان ينبغي أن يكون فعلاً هناك عندما كنت أبحث عنه» - إذاً ينبغي أن يكون موجوداً هناك أيضاً حين لا أجده، حتّى وإن لم يكن موجوداً أصلاً.

463. «**هو** إذاً من بحثت عنه؟ أنت لم تكن تعرف حتّى إن كان موجوداً!» - إلاّ أنّ هذه المسألة قائمة **بالفعل** في البحوث الرّياضيّة. ويمكن للمرء أن يطرح مثلاً هذا السؤال: كيف أمكننا فقط **البحثُ** عن انثلاث الزّاوية؟

464. ما أريد تعليمه هو الانتقال من لامعنى خاف إلى لامعنى جليّ ظاهر[280].

465. «التوقّع مكوّن بصفة تجعله، مهما حصل، يوافق الحدث بالضرورة أو لا يوافقه».

الآن إذا سألنا: إذاً، هل إنَّ الحدث محدّد بحسب توقّع السلب والإيجاب أم لا، - أي هل هو محدّد بحسب اتجاه جواب التوقّع، مهما كان نوعه؟ ينبغي أن نجيب: «نعم، إلاّ إذا كانت عبارة التوقّع غير محدّدة، بأن تحتوي مثلاً على فصل لاحتمالات مختلفة».

466. لأي غرض يفكّر الإنسان؟ لأي غرض يصلح التفكير؟ - لَمَ تُحسب صلابة مراجل التسخين البخارية ولَم لا تُترك قوة جدرانها للصدفة؟ على كلّ، إذا كانت المراجل لا تنفجر دائماً وقد تمّ حساب صلابتها بهذه الطريقة، فليس ذلك إلاّ بفعل التّجربة! لكن، مثلما لا يضع من لسعته النّار في السّابق يده في النّار مرّة أخرى، كذلك سيفعل أيّ شيء إلاّ أن لا يحسب صلابة المرجل - لكن ما دامت الأسباب لا تهمّنا - سنقول: الإنسان يفكّر بالفعل، هو يتصرّف بهذه الطريقة مثلاً

(280) انظر الفقرة الأخيرة بين مزدوجين ((...)) من الفقرة 524 من هذا الكتاب.

عندما يصنع مرجل تسخين بخاري. ـ ألا ينفجر المرجل المصنوع بهذه الطريقة؟ ـ بلى!

467. إذاً فالإنسان يفكّر لأنّ التّفكير برهن على نجاعته. لأنّه يفكّر أن التفكير نافع؟

(هل يربيّ أولاده لأن ذلك برهن على نجاعته؟)

468. كيف يمكن أن نكتشف **لماذا** يفكّر؟

469. ويمكن أن يقول المرء بعدُ إن التّفكير أثبت نجاعته. وهناك الآن عدد أقلّ من انفجارات مراجل التسخين البخارية، منذ أن أصبحت صلابة جدران المراجل تحسب بطريقة كذا ولم تعد تحدّد صلابة الجدران باللّمس، أو منذ أن أصبح حساب كلّ مهندس يراجعه مهندس ثانٍ.

470. هكذا يفكّر المرء **أحياناً** لأن التّفكير أثبت نجاعته.

471. لا نتمكّن غالباً من إدراك **الأحداث** المهمّة إلاّ عندما نكبُت السؤال «لماذا»، فتقودنا عندها في بحثنا إلى جواب ما.

472. إن طبيعة الاعتقاد في تماثل (Gleichförmigkeit) الأحداث يمكن أن تبدو أوضح في حالة شعورنا بخوف من الحدث الذي نتوقّعه. لا شيء يمكن أن يدفعني إلى أن أضع يدي في النّار ـ رغم أنّي لم أحترق إلاّ **في ما مضى**.

473. الاعتقاد أن النّار ستحرقني هو من نوع الخوف نفسه من أن النّار ستحرقني.

474. إن النّار ستحرقني إن وضعت يدي فيها: هذا يقين.

أي إنّنا نرى هنا ما يعني اليقين. (ليس فقط عمّاذا تدلّ لفظة

«يقين» بل أيضاً مدى أهميّتها)[281].

475. حين نسأل عن أسباب افتراض ما، **يتذكّر** المرء هذه الأسباب. هل يحدث هنا نفس ما يحدث عندما نفكّر في ما يمكن أن نعتبره أسباب وقوع حدث ما[282]؟

476. ينبغي أن نميّز بين موضوع الخوف وسبب الخوف.

وهكذا فإن الوجه الذي يبعث فينا شعوراً بالخوف أو بالافتتان (موضوع الخوف والافتتان) ليس سببهما، بل ـ يمكن القول ـ اتجاههما.

477. «لماذا تعتقد أنّك ستحترق إذا لمست حديد الموقد السّاخن» هل لك تبرير لهذا الاعتقاد، وهل تحتاج إلى تبرير؟

478. أي سبب هذا الذي يجعلني أعتقد أنه إذا لمس إصبعي الطّاولةَ فإنّه سيحس بصلابة؟

أي سبب هذا الذي يجعلني أعتقد أن القلم لا يمكنه أن يخترق يدي دون أن أشعر بالألم؟ ـ عندما أطرح هذا السؤال يحضر مائة مبرّر كل واحد منها لا يترك للآخرين حجّة. «لقد جرّبت أنا بنفسي فعلاً عدداً لا يحصى من المرّات، وقد سمعت في عدّة مناسبات عن تجارب مماثلة؛ إن لم تكن الأمور هكذا، فإنّها. . . إلخ».

479. لا يمكن للسؤال: «ما هي الأسباب (Gründe) التّي جعلتك تعتقد ذلك؟» أن يدلّ: «ما هي المبرّرات التّي جعلتك تستنتج ذلك الآن (هل استنتجته الآن؟)» لكن أيضاً: «ما هي مبرّرات ما بعد الحدث التي يمكن أن تقدّمها تبريراً لهذا الافتراض؟».

480. إذاً، لا يمكن بالفعل أن نعني بلفظة «تبرير» لرأي ما إلاّ ما

---

(281) لقد سقطت هذه الفقرة أيضاً من الترجمة الفرنسيّة.

(282) يحسن قراءة هذه الجملة على أنّها سؤال إنكاري.

قاله شخص لنفسه قبل أن يكون له هذا الرأي، أي الحساب الذي قام به بالفعل. وإذا سئل الآن: كيف **يمكن** للتّجربة السّابقة أن تمثل أساساً لافتراض حدوث كذا وكذا في ما بعد؟ ـ سيكون الجواب هكذا: أي مفهوم عام لدينا لتبرير مثل هذا الافتراض؟ هذا النوع من ذكر أسباب ما حدث في الماضي هو ما نسمّيه تبرير افتراض حدوث هذا في المستقبل. ـ وإذا استغرب أحد لأنّنا نلعب هذه اللّعبة، فإنّي سأستحضر **تأثير** التجربة الماضية (إنّ الطفل الذي احترق يخاف النّار).

481. إذا قال شخص إنّ ذكر أسباب ما حدث في الماضي لا يقنعه بأنّ شيئاً ما سيحدث في المستقبل ـ فإنّي لا أفهمه. يمكن أن نسأله: ماذا تريد أن تعرف؟ هل تسمّي تبريراً أي ذكر لما حدث في الماضي؟ ماذا تسمّي «اقناعاً»؟ ما هو نوع الاقتناع الذي تتوقّعه؟ ـ إذا لم تكن **هذه** مبرّرات فماذا تكون المبرّرات إذاً؟ ـ إذا قلت إنها ليست مبرّرات فلا بدّ أنّك تستطيع أن تدلّني على ما ينبغي أن يحدث حتّى يكون لنا الحق بأن نقول بوجود مبرّرات تدعم افتراضنا.

لذلك، لاحظ جيّداً أنّ المبرّرات ليست جملاً نستنتج منها، منطقياً، الاعتقاد.

ولكن ليس كما لو قيل: يتطلّب الاعتقاد أقلّ من المعرفة(283). ـ في الحقيقة، لا يتعلّق الأمر هنا بالتقريب للاستدلال المنطقي.

482. لقد ضلّلتنا طريقة التعبير: «هذا السبب (Grund) جيّد لأنّه يجعل وقوع الحدث محتملاً». وكأنّنا هنا قد قلنا شيئاً إضافيّاً عن السّبب، أي شيئاً يبرّره (rechtfertigt) باعتباره سبباً، بينما القضيّة التي تجعل هذا السّبب قادراً على جعل الحدث محتملاً لا يقول بشأنها شيئاً، عدا أنّ هذا

(283) الاعتقاد غير المبرّر هو أساس الاعتقاد المبرّر (أي المعرفة). انظر: Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 253.

لكن لا ينتمي الاعتقاد والمعرفة إلى المقولة نفسها (المصدر المذكور، الفقرة 308).

السبب يلائم معيار الأسباب الجيّدة. ـ لكنّ تبرير المعيار لا أساس له (nicht begründet ist)[284].

483. السّبب الجيّد هو الذي يبدو **كذلك**.

484. يودّ المرء أن يقول: «السّبب الجيّد ليس كذلك إلاّ لأنّه يجعل وقوع الحدث **بالفعل** محتملاً»، لأنّ له، إن صحّ القول، تأثيراً في الحدث، أي تأثيراً يكاد يكون تجريبيّاً.

485. للتبرير (Rechtfertigung) بواسطة التجربة نهاية. ولو لم تكن له نهاية لما كان تبريراً.

486. هل **استنتج** من انطباعاتي الحسّية التي أتلقّاها وجود كرسي هناك؟ ـ وإلاّ، فكيف يمكن **لقضيّة** أن تستنتج من انطباعات حسّية؟ حسناً، هل تستنتج من القضايا التي تصف الانطباعات الحسّية؟ لا. ـ لكن ألا أستدل على وجود الكرسي من خلال الانطباعات الحسّية؟ ـ لا. لا أخرج بأي استنتاج! ـ ولكن، أحياناً، بلى! أرى مثلاً صورة فوتوغرافية وأقول: «لا بدّ إذاً أنّه كان هناك كرسي»، أو كذلك «بحسب ما يرى المرء هنا، أستنتج وجود كرسي هناك». هذا استنتاج ولكنّه ليس استدلالاً منطقيّاً. الاستدلال هو انتقال نحو إقرار، إذاً فهو انتقال أيضاً نحو التصرّف المناسب للإقرار: < أخرجُ باستنتاج > ليس في الألفاظ فقط، بل كذلك في التصرّفات.

هل كان لي الحق في استنتاج ما استنتجته؟ ما الذي **يسمّى** هنا تسويغاً (Berechtigung)؟ ـ كيف تستعمل لفظة «تسويغ»؟ صف ألعاباً لغوية! فستستنتج منها كذلك أهميّة التسويغ.

---

(284) أوردنا اللفظة الألمانيّة حتّى لا يفوت القارئ كيف يتلعّب ل. ف. بالألفاظ باستعمال (Grund) سبب و(nicht begründet ist) لا أساس له. مع الملاحظة أنّ أصل الكلمة الألمانيّة يقترب من بعض معاني اللفظة الإنجليزية «Ground».

487. «سأخرج من الغرفة لأنك أمرتني بذلك».

«سأخرج من الغرفة، لكن، ليس لأنّك أمرتني بذلك».

هل **تصف** هذه القضيّة ترابطاً بين أمره وتصرّفي، أو أنّها هي التّي توجِد هذا التعالق؟

يمكن للمرء أن يسأل: «من أين تعرف أنّك تفعل ما فعلت لهذا السبب وليس لذاك؟» وهل يمكن أن يكون الجواب: «أحسُّ به»؟

488. كيف أحكم إن كان الأمر كذلك؟ على أساس القرائن؟

489. تساءل: في أي مناسبة ولأي غرض نقول هذا؟

أي طريقة تصرّف ترافق هذه اللفظة؟ (فكّر في التحيّة!) في أي مشهد تستعمل ولأي غرض؟

490. كيف أعرف أن **طريقة التفكير هذه** قادتني إلى هذا التصرّف؟ حسناً، هناك صورة محدّدة: أن نصل مثلاً في بحث تجريبي (experimentelle Untersuchung) إلى تجربة جديدة. يبدو الأمر **كذلك** ـ والآن أستطيع أن أصف مثالاً.

491. كلاّ: «لا نستطيع دون لغة أن يفهم الواحدُ منّا الآخر». ـ بل: لا يمكننا دون لغة أن نؤثّر في النّاس بهذه الطريقة أو بتلك، ولا يمكننا أن نبني الطرق ونصنع الآلات، إلخ. وكذلك: لا يمكن للنّاس دون استعمال الكلام والكتابة أن يتواصلوا في ما بينهم.

492. أن نخترع لغة يمكن أن يعني، على أساس القوانين الطبيعية (أو في توافق معها)، اختراع جهاز لغرض محدّد؛ ولهذه العبارة معنى آخر يماثل ذاك الذي نتحدّث فيه عن اختراع لعبة.

أتحدّث هنا عن نحو لفظة «لغة» حيث أجعله في تعالق مع نحو لفظة «اختراع».

493. يقال «ينادي الدّيك الدّجاجة بواسطة صياحه» ـ لكن ألا يقوم التّشبيه في لغتنا نفسها على هذا الأساس؟ ـ ألا تكون الأمور على نحو آخر إذا تصوّرنا أنّ صياح الدّيك يحرّك الدّجاجة بواسطة تأثير فيزيائي؟

لو أظهرنا بأيّة طريقة تأثر لفظة «آتني» في الشخص الذي تتوجّه إليه، إلى درجة أنّه، في ظروف معيّنة، سيجد عضلات ساقيه قد أعصبت[285]، إلخ ـ هل ستُضيع هذه القضيّة، بالنسبة إلينا، خاصّياتها كقضيّة؟

494. أريد أن أقول: جهاز لغتنا العاديّة، لغة الكلام **هي قبل كلّ شيء** ما نسمّيه «لغة». وبعد ذلك أشياء أخرى بحسب شبهها أو ما يمكن أن يقرّبها من اللّغة.

495. من الواضح أنني أستطيع أن أثبت من خلال التجربة أن رجلاً (أو حيواناً) يردّ الفعل بالنسبة إلى علامة ما، مثلما أريد، وأنّه لا يفعل ذلك بالنسبة إلى علامة أخرى، أي أنّ رجلاً مثلاً يذهب إلى اليسار كرد فعل على العلامة «←» ويذهب إلى اليمين بحسب العلامة «→»، لكنّه لا يرد الفعل بالنسبة إلى العلامة «←» مثلما يفعل مع العلامة «○—|»، إلخ.

نعم، لست في حاجة إلى اختلاق أي حالة، بل يكفي أن نلاحظ الواقع، حيث إنّني لا أستطيع أن أوجّه إلاّ بالعربية رجلاً لم يتعلّم إلاّ استعمال العربية. (لأنّني أعتبر تعلّم اللّغة العربية تهيئة للجهاز كي يتحمّل نوعاً معيّناً من التّأثير؛ ليس مهمّا بالنسبة إلينا إن كان الآخر قد تعلّم اللّغة، أو أنه مهيّأ منذ ولادته بحيث يردّ الفعل على جمل اللّغة العربية تماماً مثلما يفعل الرّجل العادي، عندما يتعلّم تلك اللّغة).

(285) أي أصبحت لها أعصابٌ.

496. لا يقول النّحو شيئاً عن الكيفية التي يجب أن تنبني بها اللّغة، حتّى تحقّق الغرض منها، وحتّى تؤثّر في الإنسان بطريقة كذا أو كذا. هو يصف استعمال العلامات فقط، دون أن يفسّرها بأيّة طريقة.

497. نستطيع أن نسمّي قواعد النّحو «اعتباطية» إذا أردنا أن نقول من خلال ذلك إنّ هدف النّحو هو **هدف** اللّغة.

إذا قال أحد «لو لم يكن للغتنا هذا النحو، لما استطاعت أن تعبّر عن هذه الأحداث» ـ فلنتساءل ماذا تعني هنا «**استطاعت**».

498. إذا قلت إنّ الأمر: «ناولني الحليب!» والأمر: «ناولني السّكّر!» لهما معنى، ولكن ليس للتركيب «حلّبني السُّكر!» معنى، فهذا لا يدلّ على أنّ النّطق بهذا المركب اللّفظي ليس له أي تأثير. وإذا كان له تأثير وبقي الآخر يحدّق فيّ وفمه مفتوح، فلن اسميه رغم ذلك أمراً بالتحديق فيّ. حتّى وإن أردت إحداث هذا التأثير بالذّات.

499. إنّ القول «هذا المركّب اللّفظي لا معنى له» يخرجه من ميدان اللّغة ويضبط حدود هذا الميدان. ولكن، عندما يسطّر الإنسان الحدود فلأسباب عديدة. فإذا ضبطت حدود موضع ما بسياج أو بخطّ أو بأيّة طريقة كانت فقد يكون ذاك قصد منع الدخول أو الخروج؛ ولكن يمكن أيضاً أن يدخل في نطاق لعبة، حيث يجب على اللاّعبين أن يقفزوا فوق الحدود؛ أو أن يدلّ على نهاية ملكيّة شخص وبداية ملكية شخص آخر، إلخ. إذاً، فإذا سطرت حدّا فهذا لا يقول بعد لماذا سطّرته.

500. إذا قيل إنّ قضيّة ما عديمة المحتوى (sinnlos)، فلا يعني ذلك أنّ معناها لا محتوى له، بل لأنّ إخراج تركيب لفظيّ من نطاق اللّغة يضعه خارج التداول.

501. «إنّ الغرض من اللّغة هو التعبير عن الأفكار» ـ هكذا إذاً يكون غرض كلّ قضيّة التعبير عن فكرة ما. ما هي الفكرة التي تعبّر عنها مثلاً القضيّة «المطر ينزل»؟

502. السؤال حول المعنى. قارن:

«لهذه القضيّة معنى» ـ «ما هو؟».

«هذه السلسلة من الألفاظ تكوّن قضيّة» ـ «ما هي؟».

503. لكن، عندما أعطي أمراً لشخص ما فإنّه **يكفيني تماماً** أن أعطيه علامات. ولن أقول أبداً: لم تكن هذه إلاّ ألفاظاً، وينبغي عليّ أن أتسلّل وراء الألفاظ. وبالطريقة نفسها، عندما أسأل شخصاً ما عن شيء، ويعطيني جواباً (وبالتّالي علامة)، فإنّي أكون راضياً به ـ إذ إنّ ذلك ما كنت أتوقّعه. ولا أعترض بالقول: هذا مجرّد جواب.

504. لكن عندما يقول شخص ما: «كيف ينبغي أن أعرف ماذا يعني، أنا لا أرى إلاّ علامته»، فإني سأقول: «كيف عليه **هو** أن يعرف ماذا يعني؟، فليس له غير علاماته تلك».

505. هل ينبغي أن أفهم الأمر قبل أن أنفّذه؟ ـ بالطبع! وإلاّ فلن تعرف ماذا عليك أن تفعل. ـ لكن بين **المعرفة** والفعل يوجد من جديد شرخ! ـ

506. يقول شاردُ البال الذّي يدور إلى اليسار عندما يعطى له الأمر «إلى اليمين، درْ!» فيقول، رافعاً يده إلى جبينه[286]: «آه، هكذا ـ إلى اليمين دُر» ثمّ يدور إلى اليمين. ـ ما الذي مرّ بذهنه؟ أتأويلٌ ما[287]؟

507. «إنّي لا أقول ذلك فقط، بل أعني به شيئاً ما» ـ إذا فكّرنا في ما يحدث في داخلنا عندما **نقصد** به (ولا نقوله فقط)، يبدو لنا أنّه شيء

---

(286) يبدو السياق واضحاً هنا وترجمة العبارة «an die Stirn greifend» بـ «رافعاً يده إلى جبينه» «طبيعيّة»، لكنّنا لسنا متأكّدين أنّ ل. ف. لا يتلعّب بالألفاظ لأنّ العبارة الألمانيّة «sich an die Stirn greifen» تعني أيضاً يئس، كان يائساً.

(287) وضع ل. ف. في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 8. هذه العبارة بين قوسين مع الإشارة إلى مشروع للتحليل والفهم.

ما يتصل بهذه الألفاظ، إذ لو لم تكن كذلك لكانت تدور في الفراغ - وكأنّها تمسك بشيء في داخلنا.

508. أنطق بقضيّة: «إنّ الطقس جميل جدّاً» لكن الألفاظ ليست إلاّ علامات اعتباطيّة - فلنضعْ مكانها هذه العلامات «أ ب ج د»[288]. لكنّني لا أستطيع الآن، عندما أقرأها أن أصل هذه العلامات بالمعنى الذي يتصل بالعلامات الأخرى. - لست معتاداً، أستطيع أن أقول، على قول «أ» مكان «إنّ» و«ب» مكان «الطّقس»، إلخ. لكنّني لا أعني بذلك أنّني لست متعوّداً على الجمع بين «أ» و«إنّ»، بل أعني أنّني لم أعتد استعمال «أ» **مكان** «إنّ» - أي في معنى «إنّ» (أنا لا أجيد هذه اللّغة).

(لست معتاداً على قياس الحرارة بمقياس درجات فارنهايت (Fahrenheit). لذلك فإنّ ذكر الحرارة بهذا المقياس لا < **يعني** > لي أيّ شيء).

509. لنفترض أنّنا نسأل أحداً: «إلى أيّ مدى يمكن أن تكون هذه الألفاظ وصفاً لما تراه؟» - فيجيب: «إنّي **أقصد** هذا بهذه الألفاظ». (وينظر إلى مشهد طبيعي مثلاً) لماذا لا يمكن أن يكون الجواب: «**أقصد** هذا...» جواباً إطلاقاً؟

كيف **يقصد** المرء بالألفاظ ما يراه أمامه؟

تصوّر أنّي أقول «أ ب ج د» وأريد بذلك: إنّ الطقس جميل جدّاً. أي عندما أنطق بهذه العلامات تحصل لي التجربة نفسها التّي لا تحصل بطريقة عاديّة إلاّ لمن استعمل سنوات عديدة «أ» بمعنى «إنّ» و«ب» بمعنى «الطقس» وهكذا. - إذاً فهل تعني «أ ب ج د»: إنّ الطقس جميل جدّاً؟

ما هو المعيار الذي يبرهن على أنّني عشت فعلاً **هذه** التجربة؟

---

(288) انظر التحليل نفسه في: Wittgenstein, *Zettel*, para. 6.

510. قم بهذا البحث: **قُلْ** «هذا المكان بارد» **وأقصد** به «هذا المكان ساخن»[289].

هل تستطيع ذلك؟ ـ وما الذي تفعله عندما تفعل ذلك؟ وهل توجد طريقة فقط لفعل ذلك؟

511. ماذا يعني: «أن تكتشف أن عبارة ما ليس لها معنى»[290]؟ ـ وماذا يعني هذا: «بما أنّني أقصد به شيئاً فلا بدّ أن يكون له معنى»؟ ـ عندما أقصد به **ماذا!**؟ ـ نريد أن نقول: القضيّة التّي لها معنى ليست هي تلك التي يمكن أن نقولها فحسب، بل تلك التي يمكن أن نفكّر فيها.

512. يبدو أنّنا نستطيع أن نقول: «إن لغة الكلام تبيح تركيبات الألفاظ التّي لا معنى لها (unsinnige)، لكن لغة التصوّر لا تبيح التصوّرات التي لا معنى لها». ـ إذاً فلغة الرّسوم لا تبيح كذلك الرسوم التّي لا معنى لها؟ تصوّر أنّه توجد رسوم تستعمل نماذج لتشكيل الأجسام. بذلك يكون لبعض الرّسوم معنى ولا يكون لبعضها الآخر معنى، ـ وماذا لو تخيّلت تركيبات ألفاظ لا معنى لها؟

513 .تأمّل شكل هذه العبارة «أوراق كتابي عديدة وهي تساوي حلّ المعادلة «ش^3+2ش − 3=0»»[291] أو «عدد أصدقائي هو «ن»

(289) إنّ ما يقوله ل. ف. هنا قابل للطعن، إذ إنّ من آليّات البلاغة المعروفة منذ زمان ما يسمّى بالتهكّم وهو ما يعرف في التقاليد الغربيّة بـ «Irony/ Ironie». وهو يتمثّل فعلاً في أن يقول المتكلّم عكس ما يفكّر فيه وأن يفهم المخاطَبُ عكس ما قاله المتكلم. ويعلّق سيرل على هذا المثال بالذات عند ل. ف. بالقول إنّ المعنى يتعلّق بظروف القول وبمقاصد المخاطبين، لكن كذلك بالتواضع، وهو البعد الذي يؤكّد عليه غرايس (Grice). انظر: John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (London: Cambridge University Press, 1969).

(290) انظر أوّل الفقرة I من: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, para. 83.

(291) والصيغة كما نجدها في النص هي الآتية: $x^3+2x-3=0$.

و«ن^2+2ن+2=0»[292] هل لهذه القضيّة معنى؟ لا يمكن أن نتعرّف على ذلك مباشرة. نتبينّ من خلال هذه الأمثلة كيف يمكن فهم شيء مشابه للقضيّة، ورغم ذلك ليس له معنى.

(هذا يلقي بعض الضّوء على مفهوم < الفهم > و < القصد >).

514. قال أحد الفلاسفة: إنّه يفهم أنّ القضيّة «أنا [موجود] هنا» تعني شيئاً، وإنّه بواسطتها يفكّر في شيء - حتى ولو أنّه لا يتذكّر بأيّة طريقة وفي أيّ ظروف استعملت هذه القضيّة. وإذا قلت: «الزهرة حمراء حتّى في الظّلام» فإنّك ترى رسمياً هذا الأحمر أمامك في العتمة.

515. صورتان للزهرة في العتمة. الأولى سوداء تماماً، لذلك فالزهرة غير مرئية. وهي في الأخرى ممثّلة بكلّ جزئياتها ملفوفة بالظلام، فهل أن واحدة منهما صادقة والأخرى كاذبة[293]؟ ألا نتحدّث عن زهرة بيضاء في الظلام وعن زهرة حمراء في الظلام[294]؟ ألا نقول أيضاً رغم ذلك إنّه لا يمكن التمييز بينهما في الظلام!

516. يبدو بوضوح أنّنا نفهم ما يعنيه السّؤال: «هل توجد سلسلة الأعداد 7 7 7 7 في امتداد π؟». هذه جملة من اللّغة العربية؛ يمكن أن نبرهن ماذا يعني أن تظهر 415 في امتداد π؛ وأشياء من هذا القبيل. حسناً، بقدر ما تكون هذه التفسيرات كافية نقول إنّنا ندرك مثل هذه الأسئلة.

517. يطرح السؤال: ألا يمكننا إذاً أن نخطئ عندما نظنّ أنّنا فهمنا سؤالاً؟

---

(292) والصيغة كالآتي: $n^2 + 2n + 2 = 0$.

(293) هذا سؤال إنكاري جوابه معروف، أي لا سبيل إلى الإجابة عنه بذكر إحدى الزهرتين.

(294) «هل الزهرة حمراء في الظلام؟». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 250.

وذلك لأنّ العديد من الأدلّة الرّياضيّة تقودنا للقول بأنّنا **لا** نستطيع أن نتصوّر ما كنّا نعتقد أنّه بمقدورنا أن نتصوّره (مثلاً، بناء المسبّع). وهذا يقودنا إلى مراجعة ما كنّا نعتقد أنّه داخل نطاق ما يمكن تصوّره.

518. يقول سقراط لثياتيتوس: «ومن يتصوّر، ألا ينبغي أن يتصوّر **شيئاً ما**؟» ـ ثياتيتوس: «بالضرورة». ـ سقراط: «ومن يتصوّر شيئاً، ألا يتصوّر شيئاً حقيقيّاً؟» – ثياتيتوس: «هكذا يبدو»[295].

ومن يرسم، ألا ينبغي عليه أن يرسم شيئاً ما ـ ومن يرسم شيئاً ألا يرسم شيئاً حقيقيّاً؟ ـ حسناً، ما هو موضوع الرّسم: صورة الرّجل (مثلاً) أو الرّجل الذي تعرضه الصّورة[296]؟

519. نريد أن نقول: هل الأمر صورة للفعل الذي أنجِزَ امتثالاً لهذا الأمر؟ لكنّه أيضاً صورة للفعل الذي **ينبغي** أن يُنجزَ امتثالاً لذلك الأمر.

520. «حتّى إن اعتبرنا أيضاً القضيّة صورةً لحالة أشياء (Sachverhalt) ممكنة وقلنا إنّها تشير إلى إمكانية حالة الأشياء[297] هذه، فإنّ القضيّة ستفعل في أحسن الأحوال ما تفعله صورة مرسومة أو منحوتة أو فيلم؛ وفي كل الحالات لا يمكنها أن تصف ما لم يحدث. ما نسمّيه (منطقيّاً) ممكناً وما لا نسمّيه كذلك متعلّق تماماً بنحونا ـ أي يتعلّق

---

(295) انظر أفلاطون، **ثياتيتوس أو عن العلم**، ترجمة أميرة حلمي مطر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكاتب، 1973)، 198a. والنصّ الأصلي هو:

«ΣΩ: ’Ο δε δη δοξαζων ουχ εν τι δοξαζει; θEAI : ’Αναγκη. ΣΩ: ’Ο δ’εν τι δοξαζον . ουκ ον τι; θEAI: Συγχορω»

(296) نجد تحليلاً أطول لهذا الاستشهاد في: Wittgenstein: *Zettel*, para. 69, und *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 90.

وينقد ل. ف. في الحقيقة موقفه نفسه كما نراه في *Tractatus*.

(297) لا يستعمل ل. ف. «Sachverhalt» إلاّ ثلاث مرّات في كامل النصّ (انظر: الفقرة 299 من هذا الكتاب)، بينما استعمله عشرات المرات في *Tractatus*. وهذا بحسب رأينا لا يعود إلى طبيعة الموضوع، لأنه هو نفسه، بقدر ما يهمّ طبيعة المقاربة.

بما يسمح به النحو»؟ ـ لكنّ هذا بالتأكيد اعتباطي! ـ هل هو اعتباطي؟ ـ لا نعرف ماذا نفعل بكلّ أنواع تشكّلات القضايا، ولا يوجد تطبيق لكل تقنية في حياتنا، وإذا كنّا نميل في الفلسفة إلى اعتبار قضايا بعضِ الأشياء التي لا فائدة منها، فذلك لأنّنا في الغالب لا نفكّر في التطبيق بما فيه الكفاية.

521. قارن بين < الممكن منطقيّاً > و < الممكن كيميائيّاً > . يمكن أن نسمّي ممكناً كيميائيّاً مثلاً تركيباً لديه صيغة شكلية لقيمته الحقيقية (مثلاً H ـ O ـ O ـ O ـ H). ولا يوجد مثل هذا التركيب بالضرورة، لكن لا شيء يمكن أن يناسب الصيغة HO_2 في الواقع.

522. إذا قارنّا القضيّة بصورة، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إن كنّا نفعل ذلك مع صورة شخص (معرض تاريخي) أو مع صورة من الحياة اليومية (Genrebild). ولكِلا المقارنتين معنى.

لو نظرتُ إلى صورة من الحياة اليوميّة، لـ «قالت» لي شيئاً حتّى وإن لم أكن أعتقد لحظة أنّ الأشخاص الذين أراهم ممثلين فيها موجودون فعلاً، أو أن أشخاصاً من شحم ولحم قد وجدوا فعلاً في هذا الوضع، إذ ماذا سيحدث إذا سألت: «**ماذا** تقول لي، إذاً؟»[298].

523. «الصورة تتحدّث عن نفسها» ـ أودّ أن أقول. أي، إنّ الشّيء الذي تقوله موجود في ذات هيكلها، في **ذات** شكلها ولونها. (ماذا يعني أن نقول إنّ «القطعة الموسيقية تحدّثني عن نفسها»؟).

524. لا تعتبر شيئاً بديهياً، بل حدثاً عجيباً أنّ الصّور والحكايات الغريبة تُدخل في أنفسنا البهجة وتلهي أفكارنا.

---

(298) نجد هذه المقارنة نفسها في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 114,

وكذلك الفقرة 518 التي تظهر حوار سقراط مع ثياتيتوس.

(«لا تعتبره شيئاً بديهياً» ـ يعني: أعجب من ذلك، كما تعجب من غيره، ممّا يقضّ مضجعك. ومن ثمّ، فقد زال بقبولك هذا كما قبلت الآخر ما كان يمثّل الإشكال).

((الانتقال من لامعنى ظاهر إلى لامعنى خافٍ))[299].

525. «بعدما قال ذلك تركها كما فعل في اليوم السّابق» ـ هل أفهم هذه الجملة؟ هل سأفهمها بالطريقة نفسها ـ لو سمعتها في مجرى الحديث؟ فإن بقيت منفردة هكذا، عندها ـ أودّ أن أقول ـ لا أعرف عمّا تتحدّث. لكن، سأعرف كيف أستعمل هذه الجملة مثلاً، وأستطيع أنا نفسي أن أوجد لها ترابطاً سياقيّاً.

(هناك عدّة طرق فرعية مألوفة لدينا تقودنا، انطلاقاً من هذه الألفاظ، في كلّ الاتجاهات).

526. ماذا يعني أن تفهم لوحة أو صورة؟ يوجد هنا أيضاً فهم وعدم فهم. وهنا أيضاً يمكن أن يكون لهذه العبارات مدلولات مختلفة. الصّورة هي عبارة عن رسم فاقد للحياة[300]؛ لكن هناك قسماً من ذلك لا أفهمه: لا أستطيع أن أرى هناك أجساماً، بل فقط بقعاً من الألوان على قماش اللّوحة. ـ أو إنّني أرى كلّ شيء مجسّماً، لكن هناك أشياء لا أعرفها (تبدو وكأنّها آلات ولكنّني لا أعرف لها استعمالاً) ـ ربّما أعرف هذه الأشياء، لكنّني بمعني آخر ـ لا أفهم ترتيبها.

---

(299) هذا يمثّل نقطة تطوّر بالنسبة الى فلسفة *Tractatus*، فقد كان يفترض أنّ التحليل المنطقي هو الذي يخرج إلى النّور الأشياء الخافية، بينما تعتبر الطريقة الجديدة المطروحة في *Phil. Unt.* أنّ وظيفة الفلسفة تتمثّل في تعليمنا النحو الذي يظهر المعنى ويميّزه من اللاّمعنى.

(300) مثلما يضفي المعنى الحياة على القضايا الرياضيّة عند فريغه (Frege)، حيث تبقى العلامات صوراً ميتة دون ذلك (كما يقول ل. ف. في *The Blue Book* فإنّ الرسم هو أيضاً رسم ميت ما لم يفهم).

527. إنّ فهم جملة من اللّغة لأقرب إلى فهم قطعة موسيقية ممّا يعتقد المرء. لكنّني أقصد ذلك بهذه الطريقة: إنّ فهم جملة من اللّغة أقرب ممّا يظنّ إلى ما يسمّى في العادة قطعة موسيقية. لماذا ينبغي على القوة وسرعة الإيقاع أن يتحركا بحسب **هذا** الخط؟ يودّ المرء أن يقول: «لأنّني أعرف ما يعنيه كلّ هذا». لكن ما يعني هذا؟ لا أستطيع قوله. حتّى أعطيه < تفسيراً > يمكنني أن أقارن القطعة الموسيقية مع شيء آخر له الإيقاع نفسه (أعني الخط نفسه). (يقولون: «ألا ترى وكأنّنا نخرج باستنتاج» أو «هذا يشبه الاستطراد»، إلخ. كيف يبرّر المرء هذا التشبيه؟ ـ هناك مبرّرات من أصناف مختلفة).

528. يمكن أن نتصوّر أناساً يمتلكون شيئاً لا يختلف كثيراً عن اللّغة: حركات صوتية دون معجم ولا نحو (< الكلام باللّسان >)[301].

529. «لكن ما الذي يمكن أن يكون مدلول الأصوات هنا؟» ـ ما هو مدلولها في الموسيقى؟ على رغم أنّي لم أشأ أن أقول إنّ لغة الحركات الصّوتية هذه يجب أن تشبَّه بالموسيقى.

530. بالإمكان أن توجد كذلك لغة لا يلعب فيها استعمال < روح > الألفاظ أيّ دور. في لغة مثل هذه، لا يهمّ أن نعوّض مثلاً لفظة بلفظة أخرى جديدة تمّ إحداثهما كما اتّفق.

531. نحن نتحدّث عن فهم **جملة** بحيث يمكن أن نعوّضها بأخرى تقول الشيء نفسه؛ لكن أيضاً بحيث لا يمكن استبدالها بأيّة **جملة** أخرى[302]. (لا يمكن مثلاً أن نستبدل قطعة موسيقية بأخرى).

---

(301) وهي عبارة مأخوذة من **الإنجيل (العهد الجديد)**، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثس،» السورة 14، «النبوّة والرّسل»، الآية 2: «لأنّ من يتكلّم بلسان لا يكلّم الناس بل الله، لأن ليس أحد يسمع، ولكنّه بالروح يتكلم بأسرار».

(302) سقط من الترجمة الفرنسيّة جزء من الجملة يجعلها في تناقض مع الفقرة الأخيرة من الفقرة 531 من هذا الكتاب.

في الحالة الأولى تكون فكرة **الجملة** مشتركة بين **جمل** مختلفة، وفي الحالة الثانية هناك شيء لا يمكن أن تعبّر عنه إلاّ هذه الألفاظ في هذه المواضع (إدراك قصيدة شعر).

532. فهل «للفهم» إذاً مدلولان مختلفان؟ ـ أحبّذ القول إنّ طرق استخدام «الفهم» تكوّن مدلوله، أي **مفهومِي** للفهم.

لأنّي **أريد** تطبيق «الفهم» على كلّ هذه الأشياء.

533. لكن كيف يمكن أن نفسّر في هذه الحالة الثّانية عبارة تبليغ الفهم؟ اطرح على نفسك هذا السّؤال: كيف **يقاد** المرء إلى فهم قطعة من الشعر، أو قطعة موسيقية؟ سيخبرك الجواب كيف يفسّر المعنى هنا.

534. **سماع** لفظة لها هذا المدلول. يا لغرابة وجود شيء من هذا القبيل!

فالجملة مصاغة (Phrasiert) **بهذه الطريقة** ومنبّرة بهذه الطريقة ومسموعة بهذه الطريقة! هي بداية الانتقال إلى **هذه** الجمل، إلى هذه اللّوحات، إلى هذه الأعمال.

((هناك عدّة طرق فرعية مألوفة لدينا تقودنا، انطلاقاً من هذه الألفاظ، في كلّ الاتجاهات))[303].

535. ما الذي يحدث عندما نتعلّم أن **نحسّ** بنهاية موسيقى كنَسيّة على أنّها نهايتها؟

536. أقول: «هذا الوجه (الذي يعطي انطباعاً بالوجل) بإمكاني أن أتصوّره أيضاً شجاعاً». نحن لا نقصد بهذا أنّني أستطيع أن أتصوّر كيف يمكن لشخص ما له هذا الوجه مثلاً أن ينقذ حياة رجل آخر (ويمكن

---

(303) هذه الملاحظة الهامشيّة لفتغنشتاين تكرار حرفي لما جاء بين قوسين في الفقرة 525 من هذا الكتاب.

بالطبع أن نتصوّر ذلك بخصوص كلّ وجه)، بل أتحدّث عن مظهر للوجه نفسه. لا أعني كذلك أنّني أستطيع أن أتصوّر أنّ وجه هذا الرجل يمكن أن يحوَّل إلى وجه شجاع في المعنى العادي للفظة، بل إنّه يستطيع أن يتحوّل إلى وجه شجاع بطريقة محدّدة تماماً. إنّ اختلاف تأويل تعبير الوجه يمكن أن يشبّه باختلاف تأويل نغم في الموسيقى عندما ندرك أنّه تدرّج مرّة على هذا المقام الموسيقي ومرّة على ذاك.

537. يمكن أن نقول: «أقرأ الوجل على وجهه»، لكن في كلّ الحالات، لا يبدو لي أنّ الوجل ملازم ببساطة لهذا الوجه، مرتبط بمظهره الخارجي، بل إن الوجل حيّ في قسمات الوجه. وإذا تغيّرت هذه القسمات قليلاً ستُحدث، ربّما، تغييراً مناسباً للوجل. إذا سئلنا: «هل تستطيع أن تتصوّر هذا الوجه على أنّه تعبير عن الشّجاعة؟» ـ لن نقدر، إن صحّ القول، على وضع مظهر الشّجاعة على مثل هذه القسمات. قد أقول إذاً: «لا أعرف ما معنى أن يكون هذا الوجه شجاعاً». لكن ماذا سيكون حلّ هذا السؤال؟ ربّما يقول المرء: «نعم، الآن أفهم ذلك: هذا الوجه يبدو غير مكترث بالعالم الخارجي»، فقد أوّلنا فيه الشجاعة بطريقة ما. يمكن أن نقول الآن إنّ الشجاعة **تلائم** من جديد هذا الوجه. لكن **ماذا** يناسب **ماذا**؟

538. هناك حالة متقاربة (على رغم أنها قد لا تبدو كذلك)، حين نعجب مثلاً كيف لا يوافق في اللغة الألمانيّة النعتُ المنعوتَ في الجنس، وإذ نفسّر ذلك لأنفسنا: نريد أن نقول «المرأة **طيّب**»(304).

(304) في هذا المثال استبدلنا اللغة الألمانيّة باللغة الفرنسيّة و«لا يوافق» بـ «يوافق» وذلك لأنّ الألمان يعتبرون من غريب اللغة الفرنسيّة أنّها تجعل النّاعت والمنعوت يتوافقان في الجنس والعدد (der Mensch ist *ein guter*)، بينما لا وجود لمثل ذلك في الألمانيّة فيقولون «der Mensch ist gut» (الرّجل **طيّب**) و«die Frau ist gut» (المرأة **طيّب**)، فيبقى النعت دون تغيير مهما كان جنس المنعوت. وبما أنّ العربيّة تقارب الفرنسيّة في هذا التركيب كان لا بدّ من تغيير المثال وإلاّ لما فهم القارئ أين يكمن الخطأ.

539. أرى لوحة تمثّل وجهاً مبتسماً. ماذا أفعل إذا رأيت هذه الابتسامة مرّة لطيفة ومرّة خبيثة؟ ألا يحدث أنّنى غالباً ما أتصوّره في سياق مكاني وزماني يكون إمّا لطيفاً أو خبيثاً؟ فأنا أستطيع، إذاً، أن أتصوّر أن اللّوحة تمثل ذلك الشّخص يبتسم إمّا في اتجاه طفل يلعب بين رجليه أو إلى عدوّ يتأوّه.

وهذا لا يغيّر شيئاً في كون المواقف التي تبدو لأوّل وهلة لطيفة يمكن أن تؤوّل في سياق أوسع بطريقة مخالفة. ـ إذا لم تغيِّر ظروف خاصّة تأويلي، فإنّني أستطيع أن أعتبر ابتسامة ما ابتسامة لطيفة وأسميها «لطيفة» وأتصرّف حسبها.

((احتمال، تواتر)).

540. «أليس غريباً أنّني لا أستطيع بالضرورة أن أفكّر أن المطر سيكفّ ـ حتّى دون المؤسّسة اللّغوية وكلّ ما يحيط بها؟». أتريد أن تقول إنّه من الغريب أنّك لا تستطيع أن تنطق هذه الألفاظ **وتقصدها** دونَ ما يحيط بها[305]؟

تصوّر أن أحداً يصرخ مشيراً إلى السّماء بسلسلة من الألفاظ غير المفهومة. وعندما نسأله عما كان يقصده، يقول إنّه كان يريد أن يقول: «الحمد لله (Gottlob)، إن المطر سيكفّ عمّا قريب». نعم، فهو يفسّر لنا أيضاً ماذا تعني الألفاظ المنفصلة. أفترضُ أنّه يعود إلى رشده فجأة ويقول: إنّ هذه الجملة لامعنى (Unsinn)، لكن بينما كنت أنطق بها بدا لي أن الجملة كانت من لغة معروفة لديّ. (بالفعل، مثل قول مأثور، تماماً). ـ ماذا عليّ أن أقول الآن؟ ألم يكن يفهم جملته عندما قالها؟ ألا تحمل الجملة بداخلها كامل مدلولها[306]؟

---

(305) سقطت هذه الجملة الأخيرة من الترجمة الفرنسيّة.

(306) يستعمل هنا ل. ف. لفظة «Bedeutung» وهو يتحدّث عن الجملة وليس عن اللفظة أو العبارة.

541. لكن فيمَ يتمثل الفهم والدّلالة؟ قد يكون نطق بسلسلة الأصوات بنبرة ابتهاج، مشيراً إلى السّماء، بينما ما زال المطر ينزل، لكنّه قد أخذ ينجلي، **بُعيْد ذلك** سيقوم بربط ألفاظه بألفاظ عربية.

542. «لكن ألفاظه تبدو وكأنّها ألفاظ من لغة مألوفة لديه». ـ نعم، ومعيارنا في هذه القضيّة أنّه قال **ذلك** في ما بعد. والآن لا تقل **بالخصوص**: «الشعور بالألفاظ في لغة مألوفة يبدو من نوع خاصّ جدّاً». (ما هو **التعبير** عن هذا الإحساس؟).

543. ألا أستطيع أن أقول: الصيحة، الابتسامة، مفعمتان دلالة؟

وهذا يعني، تقريباً: يمكن أن نستخرج منهما كثيراً من الأشياء.

544. حين يجعلني الشّوق أقول: «ليته يأتي الآن!»، فإنّ الشعور يعطي للألفاظ < مدلولاً > . لكن هل يعطي للألفاظ المنفصلة مدلولاتها؟

لكن نستطيع أن نقول هنا أيضاً: يعطي الشعور للألفاظ **صدْقاً.** وترى هنا كيف أنّ المفاهيم تصبّ الواحد في الآخر (وهذا يذكّرنا بالسّؤال: ما هو **معنى** القضيّة الرياضية؟)[307].

545. لكن عندما نقول «**أتمنّى** أن يأتي»؟ أفلَا يعطي الشّعور مدلوله للفظة «أتمنّى»؟ (وماذا عن القضيّة «لم أعد أتمنّى أن يأتي»؟). ربّما يعطي الشعور لفظة «أتمنّى» نبرتها الخاصة؟ أي أنّها تجد تعبيرها في النّبرة. ـ إذا كان الشّعور هو الذي يعطي اللفظة مدلولها، فإن «المدلول» هنا يعني: هذا الذي **يتعلّق به كلّ شيء**. الشّيء المهمّ. لكن لماذا يتعلّق الأمر بالشّعور؟

هل التمنّي شعور؟ (علامات وسْم).

546. هكذا، أودّ أن أقول إن الألفاظ «آه، لو أراد فقط المجيء!»

(307) يقول ل. ف. إنّ القضيّة الرياضيّة لها قيمة القاعدة.

محمّلة برغبتي. يمكن أن تُنتزع منّا الألفاظ، ـ مثل الصيحة. ويمكن أن تكون الألفاظ **صعبة** في النّطق مثل الألفاظ التي نعبّر بها مثلاً عن تخلّينا عن شيء أو اعترافنا بضعفنا (الألفاظ هي أعمال أيضاً)[308].

547. النفي: < عملٌ ذهني > . اِنف شيئاً ما وتأمّل ماذا تفعل! ـ فهل تقلقل رأسك في داخلك مثلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك ـ فهل هذه العملية تهمّنا الآن أكثر من أن تكتب علامة نفي في القضيّة؟ الآن، هل تعرف **جوهر**[309] النّفي (*Wesen* der Negation)؟

548. ما هو الفرق بين العمليتين: الرغبة في أن يحدث شيء والرغبة في أن **لا** يحدث ذلك الشيء؟

لو أردنا أن نتمثّل ذلك بواسطة صورة لأخضعنا صورة الحدث لإجراءات مختلفة: شطبها، تأطيرها وأشياء من هذا القبيل، لكنّ هذا سيظهر لنا وكأنّه طريقة **فظّة** في التعبير، إذ إننّا نستعمل في اللّغة المنطوقة العلامة «لا». وكأن ذلك ذريعة تنقصها اللّباقة. نعني: في **التفكير**، تسير الأمور بطريقة مختلفة.

---

(308) نجد هنا طرحاً مباشراً لما يسمّى بنظريّة «الأعمال اللّغويّة»: الأقوال تنجز أفعالاً. ويمكن أن تنقسم هذه الأفعال ثلاثة أقسام: فعل الكلام الفيزيائي والفعل الإنشائي الذي يغير مجرى الأحداث ووجه الكون وفعل غير مباشر يمكن أن ينتج من أحدهما، وهذه النظرية مرتبطة بما يسمّى مدرسة أكسفورد، وخاصّة جون أوستين (J. L. Austin)، ومن بعده الفيلسوف الأمريكي جون روبارت سارل (J. R. Searle)، حيث تأكّد تأثرهما بفتغنشتاين. لقد صنف أوستين الأقوال، من ضمن أشياء أخرى، إلى صنفين: الصنف **الأوّل** وصفي إخباري، **والثاني** إنشائي. تتمثّل خاصية القول الإنشائي في أنّه ينجز الفعل ولا يكتفي بوصف حدث أو الإخبار به، فبقولك لزوجتك «أنت طالق!» لم تخبر عن حالة فحسب، بل قمت كذلك بفعل التطليق؛ بينما لو قلت لامرأة ما «أنا مطلّق» فليس لهذا القول غير الصفة الإخبارية.

(309) يستعمل ل. ف. في الهامش الملحق أ. عبارة «طبيعة النفي» (Natur der Negation). انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 447.

يخصّص جزءاً كاملاً للنّفي في: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*.

549. «كيف يمكن للفظة < لا > أن تنفي!؟» ـ «تفيد العلامة < لا > أنه ينبغي عليك أن تعتبر ما يلي سلبيّاً». نودّ هنا أن نقول: علامة النفي هي حافز لفعل شيء ما ـ يمكن أن يكون معقّداً جدّاً ـ وكأنّ علامة النفي تجعلنا نقدم على فعل شيء ما. لكن لماذا؟ هذا ما لم يُقل. وكأنّ مجرّد التلميح يكفي؛ وكأنّنا نعرف ذلك بعد؛ وكأنّه من غير الضروري أن نقدّم تفسيراً، ما دمنا نعرف مسبّقاً ذلك الشيء.

550. يمكن أن نقول إن النّفي حركة استبعاد، ورفض، لكننا نقوم بمثل هذه الحركة في حالات مختلفة!

551. «هل النّفي: < لا يذوب الحديد في 100 درجة حرارة > هو **نفس** < 2×2 لا تساوي 5 > ؟»[310]. هل ينبغي أن نفصل في هذا بالاستبطان، بأن نحاول أن نرى بماذا **نفكّر** في هاتين الجملتين[311]؟

552. ماذا لو سألتُ: هل يبدو بوضوح، بينما ننطق بهاتين الجملتين «هذا القضيب طوله متر واحد» و«هنا يوجد جندي واحد»، أننا نعني بـ «واحد» أشياء مختلفة، أي أنّ لـ «واحد» مدلولات مختلفة؟ ـ لا يبدو ذلك في الحقيقة. ـ قل مثلاً قضيّة مثل «في كلّ متر واحد يقف جندي، إذاً في كلّ مترين اثنين يقف جنديّان اثنان». إذا سئِلت «هل تعني الشّيء نفسه بكلمتَيْ واحد»؟ سأجيب «بالتأكيد، أعني الشيء نفسه: **واحد!**» (وقد رفع إصبعاً إلى فوق، مثلاً).

553. هل لـ «واحد» إذاً مدلولات مختلفة عندما يستعمل للإشارة

---

(310) من أدراك، يقول فريغه، أنّ أناساً لم يعتقدوا في الماضي أنّ 5 = 2x2؟ انظر: Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, p. 6.

(311) ليس لهاتين الجملتين القيمة نفسها، ولذلك لا يمكن أن يكون لنفي كل منهما المفعول نفسه. ويعتبر روبار بلانشي (Blanché) أنّ الجمل من هذا القبيل تحتوي على جهات متموّجة (أي ذات فوارق في الارتفاع) «Dénivellation modale». انظر: Robert Blanché, *Le Raisonnement* (Paris: Presses universitaires de France, 1973), pp. 125 sqq.

إلى قياس، وعندما يستعمل للإشارة إلى عدد؟ إذا طرح السّؤال **بهذه الطريقة**؛ فإنّ الجواب سيكون بالإيجاب.

554. يمكننا أن نتصوّر بسهولة أشخاصاً لديهم منطق < أكثر بدائية > ، حيث لا يوجد ما يناسب النفي عندنا إلاّ لُجمل محدّدة؛ مثلاً لجمل ليس فيها نفي بعد، يمكن أن ننفي الجملة «يدخل البيت»، ولكن نفي جملة منفية، سيكون إمّا عديم المحتوى (Sinnlos) أو تكراراً للنفي. فكّر في طريقة أخرى للتّعبير عن النفي: بواسطة وقع نبر الجملة مثلاً. ماذا سيكون شكل النّفي المكرّر هنا؟

555. إنّ السّؤال حول ما إذا كان للنفي عند هؤلاء الأشخاص المدلول نفسه الذي له عندنا يشبه السؤال حول ما إذا كان العدد «5» الذي تقف عنده سلسلة الأعداد بالنسبة إليهم يدلّ عندهم على نفس ما يدلّ عليه عندنا.

أ) «أن ينتج من النّفي ثلاثة مرّات نفي واحد، هذا ما ينبغي أن يكون موجوداً بعدُ في النّفي الذي أستعمله» (إغراء باختراع أسطورة «للدّلالة»).

أن يساوي النفي المكرّر إيجاباً يبدو وكأنّه ناتج من طبيعة النّفي (وفي هذا بعض الصّحة. ماذا؟ طبيعتنا **نحن** مرتبطة بكليهما).

ب) لا وجود لإمكانية نقاش في ما إذا كانت هذه هي القاعدة الصحيحة للفظة «لا» أم واحدة أخرى (أعني إن كانت موافقة لمدلولها)، لأنّه ليس للفظة مدلول دون هذه القاعدة؛ وإذا غيّرنا القواعد، تغيّر مدلولها (أو أصبحت دونه)[312]، ونستطيع بذلك أن نغيّر اللفظة أيضاً.

556. تصوّر لغة فيها لفظتان مختلفتان للتعبير عن النّفي: **الأولى** هي

---

(312) يقول: «هذا يفسّر لماذا يوجد تناسب بين مفهومي «دلالة» و"قاعدة"» في:
Wittgenstein, *Über Gewissheit*, para. 62,

انظر كذلك: Wittgenstein, *The Big Typescript*, vol. 3, para. 19.

«ش»، **والثانية** هي «ص». يعطي تكرار «ص» بالعكس نفياً مشدّداً. وبالنسبة إلى الباقي، فلكلتا الكلمتين الاستعمال نفسه ـ الآن هل لـ «ش» و«ص» المدلول نفسه إذا وجدتا في نفس الجمل دون تكرار؟ ـ يمكن أن نعطي أجوبة مختلفة عن هذا السؤال.

أ) لكلتا اللفظتين استعمالات مختلفة، وبذلك مدلولات مختلفة، ولكن للجمل التّي تستعملان فيها دون تكرار المعنى نفسه، شريطة أن تكونا متساويتين بالنّسبة إلى الباقي.

ب) لكلتا اللفظتين الوظيفة نفسها في اللّعبة اللّغوية، ما عدا فرقاً واحداً هو أصلهما (Herkommen)، وهو أمر لا أهّمية له. يقع تعليم استعمال كلتا اللفظتين بالطريقة نفسها، بواسطة الأفعال نفسها، والحركات والصّور. . . إلخ، والفرق في طريقة استعمالهما سيعتبر في تفسير الألفاظ ثانوياً كأيّة نزوة من نزوات اللّعبة. لهذا السبب سنقول إنّ لـ «ش» و«ص» الدلالة نفسها.

ج) نربط كلا النّفيين بتصوّرات مختلفة. يقلب «ش» المدلول، إن صحّ القول، بـ 180 درجة. **لذلك** فإنّ نفيين من هذا الصنف يرجعان المدلول إلى مكانه الأوّل من جديد[313]. يشبه «ص» قلقلة الرّأس. وبما أنه لا يمكن إلغاء قلقلة رأس بقلقلة أخرى، فإنّه لا يمكن بالمثل إلغاء «ص» بآخر. كذلك، حتّى إن كانت تعطي جُمل بنفيين عمليّا الشيء نفسه، فإنّ «ش» و«ص» يعبّران على رغم ذلك عن أفكار مختلفة.

557. في ما يتمثّل أنّني عندما أنطق بنفي مكرّر، أقصد به نفياً مشدّداً وليس إيجاباً؟ لا يوجد جواب من نوع: «يتمثّل ذلك في أنّ. . .» عوض أن نقول «هذا التكرار يُقصد به التّشديد»[314] أستطيع في ظروف

---

(313) انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 140.

(314) يميّز اللساني الفرنسي أزوالد ديكرو (Oswald Ducrot) ـ وقد كان يشتغل بالمنطق والفلسفة قبل أن يأتي إلى اللسانيّات ـ بين أربعة أصناف من النّفي: النفي التام (أو =

معيّنة أن **أنطق** به باعتباره تشديداً. وعوض أن نقول: «يعتبر النفي المكرّر كأنّه إبطال للنفي» يمكنني أن أضع قوسين. ـ «نعم، لكن يمكن أن يلعب هذان القوسان بدورهما أدواراً مختلفة؛ فعلاً، فمن يقول إنّه يجب اعتبارهما قوسين؟». لا أحد يقول ذلك. وقد فسّرتَ أنت بدورك وجهة نظرك بواسطة الألفاظ. ما يدلّ عليه **القوسان** موجود في أسلوب تطبيقهما. إنّ السؤال هو: في أيّ ظروف يكون للقول: «إنّي قصدت كذا...»، معنى، وأي ظروف تبرّر هذا القول: «قَصَدَ كذا. . .»؟.

558. ماذا يعني أنّ لـ «ليس»[315]، في القضيّة «الورد ليس أحمر»،

= نفي الجملة) والنفي الجزئي (أو نفي المكوّن) والنفي الماوراء لغوي (أي نفي اللفظ ذاته وليس نفي المحتوى)، ونفي التضمن (وهو نفي جدلي، ينفي المحتوى المضمّن). فنرى أنّ ل. ف. قد تفطن بالحدس إلى اختلاف تصرّف الجمل المنفيّة، وأنّ جملة تحتوي على نفيين لا تساوي بالفعل جملة لا تحتوي على نفي: «لا يمكنني أن لا أحضر هذا الحفل» لا تعني «يمكنني أن أحضر هذا الحفل» بل «يجب عليّ أن أحضر هذا الحفل»، أو «أنا مجبر على حضور هذا الحفل»، إلخ.

(315) لقد غيّرنا المثال حتى يلائم اللغة العربية. فقد استعمل ل. ف. في الجمل الألمانية الرابطة «ist» «die Rose ist rot» و«zwei mal zwei ist vier». واستعملنا الجمل العربيّة بصيغتها المنفيّة حتّى نتمكّن من التعبير عن الرابطة «ليس» التّي لا تظهر بحسب البعض في غير ذلك السياق (حيث اندثر استعمال «أيس» رابطة في العربيّة)؛ على رغم أنّنا نرى أنّ «هو» (إذ يبدو أنّ ما يعبّر عن ضمير المفرد الغائب أصل الرابطة في اللغات الهند أوروبيّة كان يمكن أن يصلح في هذا المقام. انظر: J. Vendryes, *Le Langage, introduction linguistique à l'histoire* (Paris: Albin Michel, 1923), pp. 142-144.

بل يجعلها مارسال كوهين «الضمير- الرابطة» (Pronom copule) الحل الذي وجدته بعض اللغات الساميّة (التي تنتمي إليها العربية) للتعبير عن الرابطة التّي تفيد التماهي أو تخبر عن صفة من دون أي إشارة أخرى. فتجعل ضمير الغائب يقوم بهذه الوظيفة. والمراد بالمثال هنا هو الإشارة إلى إمكانيّة استعمال «ist» مرّة بقيمة «=»، ومرّة بقيمة أخرى لنقل هنا صفة، ومرات أخرى باعتبارها خبرية، إلخ. وهو ما لا يحدث إلاّ في مجال تواصل لا تحكمه بالضرورة أحاديّة دلالة الرموز. مع الملاحظ أنّ البحث في تعدد استعمالات الرابطة «ist» من مخلفات تأثير أبحاث فريغه، حيث يمثل الاشتراك الدلالي لـ «ist» مع اعتبار السياق والتمييز بين الدلالة والمعنى إحدى ركائز مساهمته في فلسفة اللغة. انظر: Marcel Cohen, *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps* (Paris: E. Leroux, 1924), p. 41.

مدلولاً آخر غير ذلك الذي لها في «واحد ليس نصف ثلاثة»؟ إذا أجبنا بأنّ ذلك يعني أن لهاتين اللفظتين قواعد مختلفة لكلّ حالة، كان الأجدر أن نقول إنّ لدينا لفظة **واحدة** فقط[316]. وإذا ركّزتُ اهتمامي فقط على القواعد النّحوية، فإن هذه الأخيرة تسمح بالفعل باستعمال لفظة «ليس» في كلا السّياقين. ـ لكنّ القاعدة التّي تشير إلى أنّ لفظة «ليس» لها في الجملتين مدلولان مختلفان هي ذاتها التي تسمح باستبدال لفظة «ليس» في الجملة الثانية بعلامة نفي التّساوي وتمنع هذه العملية في الأولى[317].

559. يودّ المرء أن يتحدّث عن وظيفة الألفاظ في **هذه** الجملة. وكأنّ الجملة آليّة، للفظة فيها وظيفة محدّدة. لكن، فيمَ تتمثّل هذه الوظيفة؟ كيف نسلّط عليها الأضواء؟ إذا كان لا يوجد أي شيء مخفي، فإنّنا نرى الجملة بأكملها[318]! وما على الوظيفة إلاّ أن تظهر خلال الحساب ((جسم الدّلالة))[319].

560. «مدلول اللّفظة هو ما يفسِّر تفسير المدلول». أي: إذا أردت

---

(316) هنا يكمن الفرق بين اللغة العاديّة والمنطق الذي يراد به لغة مثاليّة. وهذا الفرق يتمثّل في إمكانيّة تعدد الاستعمالات في اللغة، بينما يفترض المنطق المنشود أنّه لا يمكن لرمز أن يمثّل أكثر من شيء واحد، فلكلّ رمز استعمال أوحد ومدلول واحد، وبالتالي علامة واحدة.

(317) قارن، مع اعتبار التغيير الذي أدخلناه على المثال (أي «ليس» عوض «ist»)، ما جاء في: الفقرة 3.323 من *Tractatus*. انظر كذلك: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 1, para. 16.

(318) «لا يوجد أيّ شيء خاف». انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 435.

(319) انظر وقارن: [Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, p. 54].

حيث يعتبر ل. ف. أنّ الرابطة «ليس» (ist) تظهر وراء هذه الاستعمالات المختلفة «أجسام دلالات مختلفة». ويلجأ، في تفسير هذا المفهوم، إلى استعارة هندسية معتبراً أنّ الاستعمالين الأوّلين يمثلان مساحة مربعة تكوّن مرّة قاعدة موشور ومرّة قاعدة هرم. انظر لمزيد من التفاصيل: المصدر المذكور، ج 1، الفقرة 16.

أن تفهم استعمال لفظة «مدلول» فانظر في ما يسمّى «تفسير المدلول» («Erklärung der Bedeutung»).

561. أليس من الغريب أن أقول بأنّ لفظة «ليس» استعملت بمدلولين مختلفين (رابطاً وعلامةَ نفي المساواة)[320]، من دون أن أرغب في القول إنّ مدلول الرابط هو استعماله باعتباره رابطاً وعلامة نفي المساواة؟

يودّ المرء أن يقول إنّ نوعي الاستعمال لا يعطيان مدلولاً **واحداً**: أي إنَّ «اقترانهما الشّخصي» (Personalunion) في اللّفظة نفسها هو مصادفة ثانوية.

562. لكن كيف يمكنني أن أفرّق بين سمة أساسية من سمات الترقيم وسمة ثانوية؟ هل توجد حقيقة وراء الترقيم يوجّه النّحوُ بموجبها؟

لنتصوّر حالة مشابهة في اللّغة: في لعبة الضّامة، تمثَّل الضّامة بواسطة فيشتين موضوعتين الواحدة فوق الأخرى. ألا يمكن أن نقول الآن إنّه أمر ثانوي أن تكون الضّامة مكوّنة من فيشَتين.

563. نحن نقول: «إنّ مدلول قطعة (أي مدلول شكلٍ) هو وظيفتها في اللّعبة. ـ حسناً، لكن قبل كلّ مقابلة شطرنج يقرّر الحّظ أي اللاّعبين ستكون له القطع البيضاء. لهذا الغرض، يمسك أحد اللاّعبين في كلّ يد من يديه المقفلتين بمَلكٍ، ويختار الآخر جزافاً إحدى اليدين. هل سنقول الآن إنّ من وظائف الملك أن يختار من يلعب بالأبيض ما دام الملك يستعمل في عمليّة الاختيار؟

564. لذلك إذاً أميل إلى التمييز حتّى في اللّعب بين القواعد الأساسية والقواعد الثانوية.

---

(320) كيف ينبغي أن نفهم هذا القول؟ أليست الدلالة في الاستعمال أم أنّ للدلالة دخلاً في تحديد الاستعمال؟ لا يمكن أن نفهم هذه الجملة إلا إذا عرفنا من يتحدث هنا أو نظرنا في تطور النظرية (دائرياً؟) في الفقرة الموالية.

يودّ المرء أن يقول إنّه ليست للعبة قواعد فقط، بل لها كذلك **نكتتها** (*Witz*).

565. لَم اللّفظة نفسها[321]؟ ليس لنا في الحساب أيّ استعمال لهذا التّماهي (Gleichheit)! لماذا نجد القطعة نفسها لغرضين مختلفين؟ ـ لكن ماذا يعني هنا «استعمال هذا التّماهي»؟ ألا يكون إذاً استعمالاً واحداً، ما دمنا نستعمل اللّفظة نفسها؟

566. يبدو لنا الآن وكأنّ لاستعمال الألفاظ نفسها، والقطع نفسها **غرضاً** عندما يكون التّماهي ثانويّاً، غير اعتباطيّ. وكأن الهدف يتمثّل في أن نتمكّن من التعرّف على القطعة ومعرفة كيف ينبغي أن نلعب. ـ هل نتحدّث هنا عن إمكانية مادّية أو عن إمكانية منطقية؟ إذا كانت هذه الأخيرة فإنّ تماهي القطع جزء من اللّعبة.

567. ينبغي، مع ذلك، أن تحدّد اللّعبة بواسطة القواعد! إذا فرضت إحدى قواعد اللّعبة وجوب استعمال الملك لاختيار اللّون قبل بدء المقابلة، فإنّ ذلك ينتمي حتماً إلى اللّعبة. بماذا يمكن أن نعارض هذا القول؟ بأنّه لا يمكن رؤية نكتة (Witz) هذا الفرض تقريباً بالطريقة نفسها التي لا نتمكّن بها أن نرى نكتة قاعدة تفرض أن نقلّب قطعة ثلاث مرّات قبل أن ننقلها. لو وجدنا هذه القاعدة في لعبة الشطرنج لاستغربنا وخمّنّا حول الغرض من هذه القاعدة («أيكون الغرض من هذه القاعدة، ربّما، منع المرء من اللّعب دون تفكير؟»).

568. إذا فهمت كما ينبغي طبيعة اللّعبة ـ إن صحّ القول ـ فإن ذلك ليس جزءاً أساسيّاً منها.

---

(321) نجد الجواب، على ما يبدو، عند فون سافينيي (von Savigny)، حيث يشير إلى أنّ المقصود هي كلمة «ist» التي يمكن أن تكون رابطة وعلامة تماهٍ، إلخ. انظر:
Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Bd. 2, p. 24.

((المدلول هو سحنة الجسم)).

569. اللّغة أداة[322]. ومفاهيمها أدوات. الآن قد يتصوّر المرء أنّه لا يوجد فرق **كبير** في ما يتعلّق **بأي** المفاهيم نستعمل. وتماماً، مثلما يمكننا أن نتدبّر الفيزياء باستعمال القدم والشبر كما نفعل بالمتر والسنتيمتر، فإنّ الفرق لا يمكن أن يكون إلاّ من باب السّهولة. ولكن حتّى ذلك ليس صحيحاً، لو تطلّب منّا حساب في نظام قياس مثلاً وقتاً أطول وجهداً أكبر ممّا يمكن أن نبذله.

570. المفاهيم تقودنا إلى الأبحاث. فهي تعبير عن اهتماماتنا وهي تقود اهتماماتنا.

571. موازيات مضلّلة: يعالج علم النّفس العمليّات التي تقع في دائرة النّفس، مثلما تفعل الفيزياء في نطاق المادّة.

النّظر والسّمع والتفكير والإحساس والإرادة ليست من مواضيع علم النفس **بنفس المعنى**، بعكس حركات الجسم، والظواهر الكهربائية .. إلخ، فهي من مواضيع الفيزياء. ونرى ذلك في أنّ الفيزيائي يرى ويسمع ويفكّر فيها ويخبرنا بها، بينما عالم النّفس يلاحظ **الدلائل الخارجيّة** التي تبدو على (تصرّف) الشخص[323].

572. التّوقّع هو، بتعبير نحوي، حالة، كما أن يكون لك رأي، أو أن تتمنّى شيئاً، أو أن تعرف شيئاً أو أن تستطيع شيئاً. ولكن حتّى ندرك نحو هذه الألفاظ ينبغي أن نتساءل: «ما هو المعيار الذي نحكم به

---

(322) نستشفّ النظرة الأداتيّة للغة منذ الفقرة 14 كما بيّنّا، لكنّها تتجلّى بوضوح هنا.

إنه يجعلها في قالب صيغة: «يمكن أن نقول: معنى القضيّة هو غرضها (أو في كلمة واحدة «Its meaning is its purpose»)»، وهو ما يؤكّده في ما يقوله في: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 15.

(323) هذه المقابلة بين علم النفس والفيزياء تشبه المقابلة بين الرياضيات والفيزياء، أي بين ما هو تجريبي وما هو «ظهوري» بالمعنى الذي يعطيه ل. ف. لهذه اللفظة.

أن شخصاً ما يوجد في تلك الحالة؟» (حالة الصّلابة والوزن والملاءمة).

573. أن يكون لك رأي حالة. حالة ماذا؟ حالة الذّهن؟ حالة النّفس؟ حسناً! عمّن يقال إنّ لديه رأياً؟ عن السيد ف. ف. مثلاً. هذا هو الجواب الصحيح.

ينبغي ألا ننتظر أي توضيح حول الإجابة عن هذا السّؤال. الأسئلة التي تغوص في الأعماق هي: في الحالات الخاصة، ما الذي نعتبره مقياساً لنقول إنّ شخصاً ما له هذا الرّأي أو ذاك؟ متى نقول لقد توصّل إلى هذا الرّأي؟ ومتى نقول لقد غيّر رأيه؟ إلخ. إنّ الصّورة التي يعطيها لنا الجواب عن هذا السّؤال تظهِر **ما** يتناوله النّحو باعتباره **حالةً** هنا.

574. يمكن لقضيّة، وبالتّالي في معنى آخر، يمكن لفكرة أن تكون < تعبيراً > عن اعتقاد، عن تمنّ، عن توقّع، إلخ؛ لكن أن تعتقد ليس أن تفكّر (ملاحظة نحويّة). إنّ مفاهيم الاعتقاد والتوقّع والتمنّي ليست متنافرة في ما بينها مثلما هي مع مفهوم التّفكير[324].

575. حين أجلس على هذا الكرسي، أعتقد طبعاً أنّه سيتحمّلني. لم أكن أفكّر أبداً أنّه يمكن أن ينهار.

لكن: «على رغم كلّ ما فعله، لم أزل أعتقد أنّ. . .». هنا، يفكّر المرء وربّما يواصل المقاومة حتّى يحافظ دائماً على موقف معيّن.

576. أحقّق النظر في الفتيل الذي يشتعل، وأتابع بتوتّر كبير تقدّم النّار وكيف تقترب من المتفجّرات. لم أكن أفكّر، ربّما، في أيّ شيء بالمرّة وربّما كانت مجموعة من الأفكار تتزاحم. هذه حالةُ ترقّب (Erwarten) بالتأكيد.

---

(324) يقول في: **ملاحظات في فلسفة علم النفس** إنّها من باب المرور بتجربة (Erlebnis). انظر: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Edited by G. E. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: B. Blackwell, 1980), para. 836.

577. نحن نقول «أنا أترقّبه» عندما نعتقد أنّه سيأتي، لكن قدومه **لا يشغلنا.** («أنا أترقّبه» يعني هنا «سأستغرب إن لم يأت» ـ ولن يقال إنّ ذلك وصف لحالة نفسيّة). لكنّنا نقول أيضاً: «أنا أترقّبه» عندما يعني ذلك: أنا أتمنّى قدومه. يمكننا أن نتصوّر لغة تستعمل في هذه الحالة فعلين مختلفين، وتستعمل كذلك أكثر من فعل واحد حيث نتحدّث عن < اعتقاد > و < تمنّ >، إلخ، وستكون مفاهيم هذه اللّغة أكثر ملاءمة ربّما لفهم علم النّفس من مفاهيم لغتنا.

578. تساءل: ما معنى أن **تؤمن** بنظريّة غولدباخ (Goldbach)[325]؟ فيمَ يتمثّل هذا الإيمان؟ في شعور باليقين، عندما ننطق بالنظرية أو نسمعها أو نفكّر فيها؟ (هذا لا يهمّنا)، وما هي علامات هذا الشعور؟ ليس لي علم كذلك إلى أيّ مدى يمكن لهذه النظريّة أن تثير هذا الشعور.

هل ينبغي أن أقول إن الإعتقاد هو تدرّج ألوان في التفكير؟ من أين هذه الفكرة؟ حسناً، يوجد تدرّج ألوان في التفكير مثلما يوجد في الشّك.

أودّ أن أسأل: كيف يتدخّل الاعتقاد في هذه القضية؟ لنر ما هي

---

(325) ما زالت هذه النّظريّة محلّ جدل حتّى يومنا هذا وقد عرفت تطوراً جديداً بظهور الحواسيب، ولكنّها لم تثبت بعد تطبيقيّاً بما يجعلها مقبولةً كونيّاً. وصورة القضيّة أنّ غولدباخ (Goldbach, 1690 - 1764) كاتَبَ أولير (Leonhard Euleur, 1707-1783) سنة 1742 ليعلمه أنـه أثبـت أنّ كـلّ عـدد يـتكـوّن مـن مجـمـوع ثـلاثـة أعـداد أوليّة (Nombre premier/Prime Number)، أي بهذه الصيغة: ع = أ+أ+أ، إلاّ 2 باعتباره عدداً أوّليّاً. وقد انقسمت فرضيّة غولدباخ مع الزمن إلى فرضيّة قويّة (Strong) حول الأعداد الزوجيّة وفرضيّة ضعيفة (Weak) تهمّ الأعداد الفرديّة (وانحصرت في الأعداد الفرديّة الأكبر من 5: ع> 5= أ+أ+أ) وفرضيّة معمّمة (Generalized) قدّمها كلّ من هلبرستام (Halberstam) وريشارت (Richert)، سنة 1974، إلخ. لكنّ ما يهمّنا بدرجة أكبر هو قول ل. ف. في مقام آخر إنّ فرضيّة غولباخ تعتبر قضيّة بما أنّ صاحبها يؤمن بأنّها صحيحة. انظر: Wittgenstein, *The Blue Book*.

العواقب التي تنتج من هذا الاعتقاد وإلى أين يأخذنا. «تأخذني إلى البحث في برهان على هذه القضية» - طيب، لنر الآن في ما يتمثّل بحثك حقّاً! ماذا سنعرف عندها عن الاعتقاد في هذه النظرية.

579. الإحساس بالثّقة. كيف يقع التعبير عنه في التصرّف؟

580. «العملية الباطنية»[326] بحاجة إلى معايير خارجية.

581. التوقّع مطمورٌ (Eingebettet)[327] في الوضع الذي يصدر منه التوقع. توقّعُ انفجار مثلاً يصدر من موقف **يتوقّع** فيه انفجار.

582. حين يهمس المرء «الآن سينفجر» عوض أن يقول «أتوقّع في كلّ لحظة انفجاراً»، فإنّ الألفاظ لا تصف في الحقيقة أيّ إحساس؛ حتّى وإن كانت الألفاظ والنّبرة التّي نطق بها تعبيراً عن مشاعره.

583. «لكنّك تتكلّم وكأنّني لا أترقب حقّاً، ولا أتمنّى بالفعل **الآن** - مثلما أعتقد أنّني أترقّب، وكأنّ ما يحدث الآن ليس له مدلول عميق». ماذا يعني «الشيء الذي يحدث **الآن** له مدلول» أو «له مدلول عميق»؟ ما هو الإحساس **العميق**؟ هل يمكن أن نشعر بحبّ جارف أو رجاء حارق خلال ثانية، - **مهما كان** الشيء الذي سبق هذه الثّانية أو تلاها؟ - ما يحدث الآن له مدلول - في هذا السياق (Umgebung). يعطيه هذا السياق أهميّة. ولفظة «تمنّى» تتصل بمظهر من مظاهر حياة

(326) يعتبر هنتكّا وهنتكّا أنّ ما يعنيه ل. ف. بالعبارة بين ظفرين «عملية باطنية» لا بدّ أن تكون «المواقف الحملية» (Propositional Attitudes) التي يتحدث عنها في عدة فقرات أخرى (574 - 578 مثلاً) وكذلك في الجزء الثاني خاصة، عندما يتناول «الرغبة» و«الاعتقاد» و«الترقب»، و«اليقين»، إلخ. انظر: Hintikka and Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, para. 10.

(327) تتكون كلمة «Eingebettet» من السابقة «ein» (في) ومن «Bett» (سرير) ومجموع الكلمة يقابل اللفظة الإنكليزية «Embedded» (حرفياً «في سرير») وكان يحسن أن نترجمها بـ «موسّد»، لكن المعنى الذي يقصده ل. ف. هو كما يبدو لنا «مخفي داخل شيء ثان».

البشر. (الفم المبتسم لا **يبتسم** إلاّ في وجه بشري).

584. لنقل إنّني الآن جالس في غرفتي وأتمنّى أن يأتي السيد ف. ف. ويسلّمني نقودي، ولنقل إنّه يمكن عزل دقيقة من هذه الحالة التي أنا عليها، وفصلها عن سياقها: هل إنَّ ما يحدث في هذه الدقيقة ليس من التمنّي؟ - فكّر مثلاً في الألفاظ التي تنطق بها مثلاً في هذه اللّحظة، فهي لا تنتمي الآن إلى تلك اللّغة، كذلك، لم يعد وجود للمؤسّسة المالية في هذا المحيط المختلف.

إنّ عملية تنصيب ملك هي صورة للفخامة والكرامة. اقطع دقيقة من هذه العملية عن سياقها: يوضع التاج على رأس الملك، وهو يرتدي معطف التتويج. - لكن في محيط آخر حيث يكون الذّهب أقل نفاسة من المعادن الأخرى فإن بريقه سيبدو عادياً جدّاً. ويكون صنع نسيج المعطف بثمن بخس. والتّاج تقليد لقبّعة محترمة، إلخ.

585. قال أحدهم «أتمنّى أن يأتي» - هل هذا **تقرير** عن حالته النفسيّة، أو **تعبير** عن تمنّيه؟ أستطيع مثلاً أن أقول ذلك في نفسي. ولا أقدّم تقريراً عن نفسي. بالإمكان أن يكون إطلاق زفرة؛ لكن ليست بالضرورة زفرة. أقول لشخص ما: «لا أستطيع اليوم أن أركّز على عملي؛ إني أفكّر دائماً في قدومه» - سنسمّي **ذلك** وصفاً لحالتي النّفسية.

586. «سمعت من يقول إنّه سيأتي، لقد ترقبته كامل اليوم». هذا تقرير عن كيفيّة قضائي اليوم. - خلال محادثة، توصّلت إلى النتيجة حيث ينبغي أن يتوقّع حدثاً معيّناً، واختتمت بهذه الألفاظ: «يجب إذاً أن أتوقّع مجيئه». هذا ما يمكن أن نسمّيه الفكرة الأولى، الفعل الأوّل في هذا التوقّع. - صيحة التعجّب: «أترقّبه باشتياق!» يمكن أن نسمّيها عمل الترقّب. ولكنّني أستطيع كذلك أن أنطق الألفاظ نفسها باعتبارها نتيجةً لملاحظة ذاتية، وهي تعني عندها، ربّما: «على كلّ حال؛ وبعد كلّ ما حصل، فإنّي أترقّبه مع ذلك باشتياق». المهم هو: كيف توصّلنا إلى هذه الألفاظ؟

587. هل لهذا السّؤال معنى: «من أين عرفت ما تعتقده؟» ـ وهل يكون الجواب: «أتعرّف على ذلك من خلال الاستبطان»؟

في **بعض** الحالات، ولكن ليس في أغلب الحالات، يمكن أن يقال شيء مماثل.

إنّه لمن الوجاهة أن نسأل: «هل أحبُّها حقّاً أو أغالط نفسي فقط؟». وتتمثّل عملية الاستبطان في استعادة الذّكريات، وفي تصوّر الأوضاع الممكنة والأحاسيس التي يمكن أن نشعر بها، إذا...

588. «أقلّب في نفسي قرار سفري غداً» (يمكن أن نسمّي هذا وصفاً لحالة نفسية). ـ «تبريراتك لم تقنعني؛ أنا، كما كنت من قبل، أنوي السّفر غداً». هنا نحاول أن نسمّي النيّة التي لا رجعة فيها. (لكن، يوجد هنا أيضاً مواقف وأحاسيس مميّزة عديدة ومختلفة). ـ سئلت: «كم ستبقى هنا؟»، فأجبت: «غداً سأسافر؛ لقد شارفت عطلتي على النّهاية» ـ لكن بالمقابل: أقول في نهاية جدال: «طيّب، إذاً سأرحل غداً!». آخذ قراراً.

589. «لقد قررت ذلك في قلبي»، وعند قول ذلك يميل المرء أيضاً إلى الإشارة إلى صدره. هذه الطريقة في الكلام يجب أن تُحمل نفسيّاً محمل الجدّ. لماذا يجب أن نتعامل معها بأقل جدّية من القول إنّ الإيمان حالة روحية (Zustand der Seele)؟ (لوثر (Luther): «يوجد الإيمان تحت حلمة الصدر اليسرى»).

590. من الممكن أن شخصاً ما يتعلّم كيف يدرك مدلول العبارة «أن **يقصد** جدّياً ما يقال» من خلال الإشارة إلى القلب. ولكن عندها ينبغي أن نسأل: «كيف يظهر لنا أنّه قد تعلّم؟».

591. هل ينبغي أن أقول إنّ من له نيّة ما يمرُّ بتجربة ميل؟ هل توجد تجارب ميل محدّدة؟ ـ هل تتذكّر هذه الحالات؟ عندما نريد خلال نقاش أن نقدّم ملاحظة مستعجلة، أو نقوم باعتراض، يحدث غالباً أن

نفتح فمنا فنأخذ النّفس ثم نمسكه، وإن قررنا ألا نعترض، عندها نتنفّس من جديد، فالتجربة التي نمرّ بها هي بوضوح تجربة ميل إلى الحديث. ومن لاحظ تصرّفي كان بإمكانه أن يعرف إن كنت أريد أن أقول شيئاً، ثم تدبّرت الأمر بغير ذلك. في **هذا** الوضع بالذّات. ـ في وضع آخر، لا يتأوّل تصرّفي بهذه الطريقة، مهما كان مميّزاً لنيّتي في الكلام في الوضع الحاضر. وهل يوجد سبب، مهما كان، أن نفترض أنّ هذه التّجربة لا تحدث في وضع مختلف تماماً، ـ حيث لا تكون لها أيّة علاقة مع النزعات؟

592. «لكن عندما تقول < أنوي الرّحيل > فإنّك تقصد ذلك فعلاً! بالفعل، نحن هنا مرّة أخرى بحضور القصد الذهني الذي يعطي القضيّة حياتها. إذا كنت تقول مجرد قضيّة قالها أحد آخر، لنقل مثلاً أن تتهكّم على طريقة نطقه، فإنّك ستنطقها دون أن يكون لك هذا القصد». عندما نتفلسف، فإن الأمور تبدو كذلك في الغالب. لكن لنتصوّر مواقف ومحادثات **مختلفة** حقّاً، وكيفيّة نطق هذه القضيّة في هذه المواقف! ـ «أنا أكتشف دائماً نغمة ذهنية تحتية، ربّما لا تكون هي نفسها في كلّ مرّة» ـ ألم يكن هناك نغمة تحتية عندما كنت تعيد القضيّة بعد أن نطق بها الآخر؟ وكيف يمكن إذاً عزل < النّغمة التحتية > عن باقي تجربة الكلام؟

593. من أهم أسباب الأمراض الفلسفية ـ حِمِيَة من جانب واحد: لا نغذّي أذهاننا إلاّ بنوع واحد من الأمثلة.

594. «لكنّ الألفاظ التي تنطق بطريقة معبّرة، ليس لها بعدٌ في السّطح فحسب، بل لها كذلك بعدٌ في العمق». ولكن، يحدث بالطبع شيء مختلف عندما تنطق بطريقة معبّرة، ولا تنطق هكذا ببساطة. ـ ليست لطريقة تعبيري أهمية. أن أقول إنّ لها عمقاً في الحالة الأولى أو أنّه يحدث في داخله شيء ما، أو حتّى أن لها جوّاً ـ فإن ذلك يعني الشيء نفسه.

«ألا يكون ذلك حقيقة، حين نكون كلّنا متفقين؟».

(لا يمكنني أن أقبل شهادة الآخر، لأنّها ليست **شهادة**. فهي لا تقول لي إلاّ ما كان **يميل** إلى قوله)[328].

595. أن ننطق بالقضيّة في هذا السّياق، شيء طبيعي بالنّسبة إلينا؛ ومن غير الطّبيعي أن نقولها معزولة عنه. هل ينبغي أن نقول: يوجد شعور معيّن يرافق نطق كلّ قضيّة يُظهر لنا أنّ نطقَها طبيعيّ.

596. الشعور بـ < المألوف > وبـ < الطبيعي > يوجد بسهولة أكبر من الشّعور بغير المألوف وغير الطبيعي. أو: **مشاعر**، لأنّ كلّ ما هو غير مألوف لدينا لا يعطينا بالضرورة انطباعاً بالغرابة. ينبغي هنا أن نفكّر في ما نسمّيه «غير مألوف». نعرف أنّ حجر الكيلومتر الذي نراه على حافة الطريق هو كذلك، لكن ليس باعتباره حجراً كان دائماً موجوداً في ذلك المكان. كما يُعرف رجل ما، مثلاً، باعتباره رجلاً وليس باعتباره معرفة. هناك شعور بالألفة كلّ الألفة؛ يكون التعبير عنها بنظرة أو بألفاظ: «غرفتي القديمة!» (التي أقمت بها لعدّة سنوات خلت وقد وجدتها كما هي). وبطريقة مماثلة، يوجد شعور بالغرابة؛ أتردّد: أنظر إلى الشّيء أو إلى الرّجل، وأتفحّصه بارتياب؛ وأقول: «كلّ شيء غريب عنّي تماماً» ـ ولكن، لأنّ هذا الشعور موجود، فإن المرء لا يقول: كلّ شيء نعرفه جيّداً ولا يبدو لنا غريباً، يعطينا شعوراً بالألفة. نعني بذلك تقريباً أنّ المكان الذي يمتلكنا فيه الشعور بالغرابة ينبغي أن يكون مشغولاً **بطريقة أو بأخرى**. إنّ مكان هذا الجوّ موجود، فإن لم يشغله الواحد شغله الآخر.

597. «يحدث للغة العربيّ الذي يحذق الإنجليزية أن تتسلل إليها عبارات وتراكيب من العربية، على رغم أنّه لا يكوّن أوّلاً الجملة بالعربية ثم يترجمها إلى الإنجليزية. وهكذا يتكلّم الإنجليزية و**كأنه يترجم**

---

(328) هذه الجملة موجودة كما هي تقريباً في آخر الفقرة 386 من هذا الكتاب.

العربية < عن غير وعي > ، وكذلك نرى في الغالب أنّ هناك مخطط تفكير يقع عليه أساس تفكيرنا ؛ وكأننا نترجم طريقة تفكير أكثر بدائية إلى طريقة تفكيرنا[329].

598. عندما نتفلسف نميل إلى أقنَمَة (hypostasieren) مشاعرنا حيث لا وجود لأيّ منها. ونستعملها لتوضيح أفكارنا.

< **هنا**، يستوجب تفسيرُ أفكارنا شعوراً! > وكأنّ يقيننا يستجيب لهذا الطلب[330].

599. لا نخرج باستنتاجات في الفلسفة. «لا بدّ أن تكون الأمور هكذا حقّاً!». ليست قضيّة فلسفيّة. تكتفي الفلسفة بإثبات ما يقرّ به كلّ واحد.

600. هل أنّ كلّ ما لا يلفت نظرنا يعطي انطباعاً بأنّه غير لافت للنّظر؟ هل أنّ المألوف يعطينا دائماً **انطباعاً** بالألفة؟

601. عندما أتحدّث عن هذه الطّاولة، ـ هل **أتذكّر** أنّ هذا الشيء اسمه «طاولة»؟

602. لو سئلتُ: «هل تعرّفت على مكتبك عندما دخلت غرفتك هذا الصّباح؟» ـ لقلتُ بالتأكيد: «طبعاً!»، ومع ذلك، فالقول إنّه حدث هنا تعرّف سيكون مضلّلاً. لم يكن المكتب غير مألوف لديّ بالطبع ؛ ولم أفاجأ برؤيته كما أفاجأ لو رأيت مكتباً آخر مكانه أو شيئاً غريباً.

---

(329) يطرح علماء اللغة وعلم النفس، بالطريقة نفسها، أنّ الكلام حتّى في لغة الأمومة هو في الواقع عمليّة ترجمة. ولكنّ ل. ف. يحذرنا من أنّ الألفاظ ليست ترجمة لشيء سابق وجد قبلها. انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 191.

لكنّنا نقرأ في *The Blue Book* أنّنا لا نزيد عن «الترجمة من صيغة تعبيريّة ذهنيّة إلى صيغة تعبيريّة منطوقة».

(330) هل للمشاعر وظيفة تفسيرية؟ هذا سؤال طال الجدل فيه بين الباحثين.

603. لن يقول أحد إنّه يحدث تعرّف على كلّ ما أرى وما رأيت مئات المرّات، في كلّ مرّة أدخل فيها غرفتي، في المحيط الذي ألفته منذ وقت طويل.

604. تحصل لدينا بسهولة صورة خاطئة عن هذه العمليّة التّي نسمّيها «التعرّف من جديد» (Wiedererkennen)؛ وكأنّ التعرّف من جديد يتمثّل دائماً في أنّنا نقارن انطباعين الواحد بالآخر. وكأنّي أحمل معي صورة شيء ما وأتثبّت منه (agnoszierte)[331] بواسطة الشيء الممثّل في الصورة. يبدو لنا وكأنّ ذاكرتنا توفّر لنا مقارنة تكون فيها صورة ما رأيناه من قبل، أو تسمح لنا بالنّظر في الماضي (كما ننظر من خلال أنبوب)؟

605. لا تتمثّل القضيّة في أنّني قارنت شيئاً ما بصورة مجاورة له بقدر ما أنّ الصّورة **تغطّي** الشيء، فلا أرى إلاّ واحداً ولا أرى اثنين.

606. نحن نقول: «تعبير صوته كان صادقاً أو **أصيلاً**». ولو لم يكن أصيلاً لاعتقدنا أنّه يوجد وراء التعبير شيء آخر، إن صحّ القول. ـ فيحاكي **هذا** الوجه في الخارج ويحاكي ذاك الآخر في الداخل. ـ هذا لا يعني أنّه إذا كان التعبير أصيلاً أو صادقاً، فإنّ له وجهين متماثلين.

((«تعبير دقيق جدّاً»)).

607. كيف نقدّر كم السّاعة؟ لكنّني لا أعني انطلاقاً من أدلّة[332]

---

(331) يستعمل ل. ف. مرّة واحدة هذا الفعل، وهو مصطلح نفسي منحوت من جذع يوناني γνωσις (gnôsis) يفيد المعرفة أو التعرّف، يرد بكثرة في أبحاث علم النفس المرضي ونجده عند فرويد (Freud).

(332) هذه هي المرة الوحيدة التي يستعمل فيها ل. ف. «Anhaltspunkt» بمعنى «حجة، دليل» وليس «Evidenz» التّي دخلت استعماله عن طريق الإنكليزية «Evidence». ويستعملها بكثرة في هذا النص. انظر مثلاً الفقرة 638 من هذا الكتاب، ويناسب لفظة «دليل» في نص الترجمة في كل مرة لفظة «Evidenz» في النص الأصلي.

خارجيّة مثل موضع الشمس، والنّور في الغرفة وأشياء من هذا القبيل ـ قد يسأل المرء «كم يمكن أن تكون السّاعة الآن؟»، يتأمّل لحظة، ويتخيّل ميناء السّاعة ثمّ ينطق بوقت ما. ـ أو يفكّر في أكثر من إمكانيّة، يفكّر في **وقت** ثمّ في آخر، وفي الأخير يثبت في وقت معيّن. تجري الأمور هكذا أو بما يشبه ذلك. ـ ولكن، ألا يرافق الفكرة إحساس باليقين، ألا يعني هذا أنّه الآن في توافق مع ساعة باطنية؟ لا، لست أقرأ الوقت من أيّة ساعة، لكنّ الشعور باليقين موجود، بما أنّي أقول الوقت دون أن أشعر **بأيّ** شكّ، بطمأنينة وأمان. ـ لكن ألا يحدث أيّ شيء عند ذكر الوقت؟ ـ لا شيء، بحسب علمي؛ إلاّ أن تسمّي التوقّف عند رقم ما لجوءاً ـ إلى ـ طمأنينة ـ التّأمّل (Zur - Ruhe - Kommen). لم أكن لأتحدّث عن < شعور باليقين > ، بل كنت أقول: فكّرت في ذلك فترة، ثمّ قرّرت أنّ الوقت الآن السادسة إلاّ الرّبع، لكن ما الذي جعلني أحسم؟ ربّما قلت: «ببساطة، بواسطة الشعور»؛ هذا يعني فقط أنّني استسلمت لخاطري. ـ لكن كان ينبغي، لكي تقدّر السّاعة، أن تضع نفسك في حالة معيّنة ولم تفكّر بالتأكيد أنّ أيّ تصوّر لذكر السّاعة هو ذكر صحيح للسّاعة! ـ كما قيل: لقد **سألت** نفسي «كم يمكن أن تكون السّاعة الآن؟»، أي لم أقرأ هذا السّؤال مثلاً في قصّة، ولم أستشهد بقول شخص آخر، ولم أتدرّب أن أنطق هذه الألفاظ، إلخ. لم أنطق بهذه الألفاظ في **هذه** الظروف. ـ لكن في **أيّها إذاً**؟ ـ كنت أفكّر في تناول فطور الصّباح، وإن كان ذلك سيؤخّرني. هكذا كانت الظروف. ـ لكن ألا ترى إذاً أنّك في الواقع كنت في ظروف مميّزة تمكّنك من تقدير الوقت، حتّى وإن تعذّر إمساكها (ungreifbar)، إن أمكن القول، في جوّ مميّز لمثل هذا التقدير؟ حسناً، ما كان مميّزاً هو أنّني أتساءل: «كم يمكن أن تكون السّاعة الآن؟» ـ وإذا كان لهذه القضيّة جوّ[333] محدّد، ـ فكيف ينبغي أن أفصل الجوّ عن

(333) ترجمنا هنا «Atmosphäre» بلفظة «جو».

القضيّة؟ لم يخطر ببالي أنّ القضيّة كان لها مثل هذه الهالة، لو لم أكن أظنّ أنّه من الممكن قولها بطريقة أخرى ـ استشهاداً، أو مزاحاً أو تمريناً للمحادثة، إلخ، **وهنا**، أريد أن أقول إنّه يبدو لي، **دفعة واحدة**، أنّه عليّ أن **أقصد** هذه الكلمات بطريقة خاصّة مهما كانت؛ أقصدها قصداً مختلفاً عن هذه الحالات الأخرى. وقد فرضتْ صورة الأجواء المميّزة نفسها عليّ؛ وأنا أراها أمامي بوضوح ـ ما دمت لا أوجّه نظري نحو ما قد وقع بالفعل بحسب ذاكرتي.

أمّا عن الإحساس باليقين: هكذا أقول لنفسي أحياناً: «أنا متأكّد أنّ الوقت...»، وبنبرة أكثر ثقة أو أقلّ، إلخ. ولو سألتني عن **سبب** ليقيني فإنّني لا أملك أيّا منها.

إذا قلتُ: أقرأ في ساعة باطنيّة، ـ فهذه صورة تناسب فقط ما قمتُ به من ذكر الساعة. والغرض من الصّورة هو دمج هذه الحالة في حالات أخرى. وأرفض التسليم هنا بوجود حالتين مختلفتين.

608. إنّ فكرة تعذّر الإمساك بهذه الحالة الذهنيّة التّي نوجَد فيها عندما نقدّر الساعة، هي على أعلى درجات الأهميّة. لماذا هي **غير قابلة للإمساك**؟ أوليس لأنّنا نرفض أن نعتبر حالة مميّزة ما نصادر بأنّه قابل للتجسيم في حالتنا؟

609. إنّ وصف الجوّ تطبيق خاصّ للّغة لأغراض خاصّة.

((تأويل < الفهم > على أنّه جوّ؛ على أنّه فعل نفسي. من الممكن أن نبني جوّاً يُسند إلى كلّ شيء. < خاصيّة غير قابلة للوصف >)).

610. صف القهوة! ـ لماذا لا نتمكّن من ذلك؟ هل تنقصنا الألفاظ؟ **وفي** أيّ **شيء** تنقصنا؟ ـ لكن من أين أتتنا الفكرة أنّ وصفاً مثل هذا ينبغي أن يكون ممكناً؟ هل شعرت بأنّ مثل هذا الوصف ينقصك؟ ـ هل حاولت أن تصف نكهة دون أن تتمكّن من ذلك؟

((أودّ أن أقول: «هذه الأنغام تقول شيئاً رائعاً لكنّني لا أعرف

ماذا». وهذه النّغمات حركات قويّة لكنّني لا أستطيع أن أضيف إليها أيّ تفسير، قلقلة رأس رزينة. يقول جيمس (James): «تنقصنا الألفاظ». لماذا لا ندخلها إذاً؟ كيف ينبغي أن تكون الحالة، حتّى نتمكّن من إدخالها؟)).

611. «الإرادة (das Wollen)[334] أيضاً ليست إلاّ مروراً بتجربة»، نودّ أن نقول: (< فعل الإرادة > (der Wille)[335] أيضاً ليس إلاّ < تصوّراً >)، فهو يأتي متى يأتي ولا أستطيع إحْداثَه.

لا نستطيع إحْداثَه؟ ـ مثل **ماذا**؟ ما الذي أستطيع إذاً إحداثه؟ بماذا أقارن الإرادة عندما أقول هذا؟

612. لن أقول عن حركة يديّ مثلاً إنّها تأتي عندما تأتي، إلخ. هذا هو الميدان الذي لا نقول فيه فقط إنّ شيئاً ما يحدث، بل إنّنا قد **فعلناه**. «لست في حاجة الى أن أترقب أن ترتفع يدي ـ يمكنني أن أرفعها». وهنا أضع حركة يدي مقابل أن تهدأ مثلاً دقّات قلبي الشديدة.

613. في المعنى نفسه، حيث أستطيع، على العموم، أن أحدث شيئاً ما (مثلاً ألماً في المعدة من كثرة الأكل)، فإنّني أستطيع كذلك أن أحدث الإرادة. في هذا المعنى، فإنّني أحدث «إرادة ـ السباحة» حيث

---

(334) هذا التمييز بين «das Wollen» (وهو مصدر محايد (Neutral/ Neutre) من الفعل «wollen») و«der Wille» (وهو اسم مذكّر، لا جمع له في الألمانيّة مشتقّ من بعض أشكال الفعل «wollen» المصرّف. ويستعمل في إحدى صيغه وهي «willen» أداة نحويّة بمعنى «بغية»، «من أجل») هذا التمييز موجود أيضاً في الفرنسيّة والإنكليزية «Volonté» و«Willing» من جهة، و«Le vouloir» و«The will» من جهة أخرى، ولكنّه غير متوفّر في العربيّة لتطابق الاسم مع المصدر هنا. وقد جعلنا الفرق بينهما يؤكّد الاسم الدال على نتيجة في «إرادة» (Wollen) والعمليّة التّي تقود إليها في «فعل الإرادة» (Wille)، مع الإشارة إلى أنّ **موسوعة لالاند الفلسفية** بالعربيّة تترجم الشكلين (vouloir) و(volonté) بكلمة «إرادة»، على رغم تنصيصها على الفرق بين اللفظتين في اللغات الأوروبيّة.

(335) نجد في كتابات ل. ف. تعبيراً يدعم ترجمتنا. فهو يتحدّث عن غياب أو حضور «فعل الإرادة». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 11.

ألقي بنفسي في الماء. أعني بالتأكيد أنّني لا أستطيع إحداث إرادة ـ الإرادة، أي أنّه لا معنى أن نتحدّث عن إرادة ـ الإرادة. «الإرادة» (das Wollen) ليست اسماً لعمل، وبالتّالي فهي ليست أيضاً اسماً لعمل إراديّ. وقد أتت عبارتي الخاطئة من أنّنا نريد أن نتصوّر الإرادة وكأنّها عمل مباشر، غير سببي، لإحداث شيء ما. ولكنّ هذه الفكرة تقوم على قياس مضلّل؛ يبدو وكأنّ التسلسل السّببي يقوم على آليّة تربط جزءين من آلة واحدة. ويمكن للترابط أن ينقطع إذا دخل خلل على الآليّة. (يفكّر المرء فقط في الخلل والاضطرابات التّي تتعرض لها آليّة بطريقة طبيعيّة؛ وليس مثلاً أن تصبح العجلات المسنّنة فجأة مفلّلة أو أنّها تتداخل الواحدة في الأخرى، إلخ).

614. عندما أحرّك يدي < إرادياً > ، فإنّني لا أستعمل وسيلة لإحداث الحركة. ولست أرغب كذلك في مثل تلك الوسيلة.

615. «الإرادة: إذا لم تكن نوعاً من الرغبة، فلا بدّ من أنّها العمل نفسه. ولا يمكنها أن تتوقّف قبل أن يبتدئ العمل»، فإذا كان هو العمل، فإنّه كذلك في المعنى العادي للفظة؛ إذاً فهو: الكلام، الكتابة، المشي، رفع شيء، تصوّر شيء، لكن كذلك: السّعي إلى، البحث عن: الاجتهاد ـ في الكلام، في الكتابة، في رفع شيء، في تصوّر شيء، إلخ.

616. عندما أرفع يدي، فإنّني لم أرغب في كونها تستطيع أن ترتفع. الفعل الإرادي يستبعد هذه الرغبة. يمكن القول طبعاً: «أتمنّى أن أرسم الدّائرة دون أن أخطئ»، وبهذا يعبّر الإنسان عن رغبته في أن يحرّك يده بطريقة كذا وكذا.

617. عندما نشبّك أصابعنا بطريقة خاصّة، نكون عادة غير قادرين على تحريك إصبع معيّن تنفيذاً لأمر ما، عندما يكتفي من يعطي الأمر بمجرّد **الإشارة** إلى الإصبع ـ مجرّد إظهاره لأعيننا. أمّا إذا لمسه، فإنّنا نستطيع أن نحرّكه. نودّ وصف تلك التجربة هكذا: لم نكن في موقف

نريد فيه تحريك إصبعنا. وهذه الحالة مختلفة تماماً عن تلك التي نكون فيها غير قادرين على تحريك إصبعنا لأنّ شخصاً يقبض عليه مثلاً. الآن، يميل المرء الى وصف الحالة الأولى: لا نستطيع أن نجد نقطة يمسك بها فعل الإرادة (der Wille) قبل أن يمسّ الإصبع. وحين نشعر به فقط، عندها يستطيع فعل الإرادة أن يعرف أين يجب أن يمسك. ـ لكنّ هذه الطريقة في التعبير مضلّلة. يودّ المرء أن يقول: «كيف لي أن أعرف من أين أمسك بفعل الإرادة، إذا لم يعيّن لي الشعور المكان؟»، لكن كيف يعرف المرء، إن كان الشعور موجوداً، إلى أين سأوجّه فعل الإرادة؟

وكأنّ الإصبع، في هذه الحالة، قد شُلَّ قبل أن نشعر فيه بلمس ما، هذا ما تشير إليه التجربة؛ لكن لا يمكن فهم ذلك قبليّاً.

618. نتصوّر هنا وكأنّ المُريد (wollendes Subjekt) من دون كتلة (دون جماديّة)؛ وكأنّه محرّك لا يتوجّب عليه التغلّب على أيّة مقاومة سلبيّة في داخله، وبالتّالي فهو يحرِّك ولا يُحرَّك، أي: يمكن القول: «أريد ذلك، لكن جسمي لا يطاوعني» ـ ولكن لا نقول: «إرادتي لا تطاوعني» (أوغسطينس)[336].

لكن، في المعنى نفسه، حيث لا أستطيع أن أفشل في الإرادة، فإنّني لا أستطيع أن أحاول الإرادة.

619. وبالإمكان القول: «أستطيع أن **أريد** في كلّ لحظة، لأنّني لا أحاول أبداً أن أريد».

620. «**الفعل**» (*Tun*) نفسه يبدو بلا حجم تجريبي. يبدو وكأنّه نقطة لا امتداد لها، وكأنّها سنّ إبرة. وهذه السنّ تبدو الفاعل الحقيقي.

---

(336) انظر: أوغسطينس، **اعترافات أوغسطينس**، ج 8، الباب 9. والنصّ الأصلي هو الآتي: «imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat»،

والعبارة لا تتناسب تماماً مع ما يقوله ل. ف. فقد استشهد بالمعنى دون اللفظ.

الأحداث في عالم الظّواهر تنتج فقط هذه الأفعال. يبدو «**أفعلُ**» وكأنّ له معنى محدّداً، منفصلاً عن كلّ تجربة.

621. لكن لا ننسى شيئاً واحداً: عندما < أرفع يدي > ، فإنّ يدي ترتفع. ويقوم الإشكال: ما هو الشيء الذي يبقى إذا طرحت أنّني أرفع يدي من أنّ يدي ترتفع؟

((هل إنّ إرادتي هي الأحاسيس العضويّة؟))[337].

622. حين أرفع يدي لا **أحاول** في العادة رفعها.

623. «أريد أن أصل هذا البيت مهما كان الثّمن»، لكن إذا لم تكن هناك صعوبات، - فهل **أستطيع** أن أحاول أن أبلغ هذا البيت مهما كان الثّمن؟

624. في المخبر، مثلاً، وتحت تأثير التيّار الكهربائي، يقول شخص ما وعيناه مغمضتان: «أحرّك يدي إلى الأعلى وإلى أسفل» - على رغم أنّه لا يحرّك يده. «إذاً سنقول إنّ له شعوراً خاصّاً بهذه الحركة». - حرّك يدك إلى أعلى وإلى أسفل وعيناك مغمضتان. والآن حاول، بينما أنت تفعل ذلك، أن توهم نفسك أن يدك ساكنة لا تتحرّك، وأنّ لك فقط شعوراً غريباً في العضلات والمفاصل!

625. «كيف تعرف أنّك رفعت يدك؟» - «أشعر بذلك». هل إنّ ما تعرفت عليه إذاً هو الإحساس؟ وهل أنت متأكّد أنّك تعرّفت عليه بدقّة؟ - أنت متأكّد أنّك رفعت يدك، أليس هذا هو المعيار، أي مقياس التعرّف؟

626. «عندما أتلمّس هذا الشيء بعصا، يقع إحساس التلمّس في ذبابة العصا، وليس في يدي». عندما يقول شخص: «لا أشعر بالألم هنا

---

(337) ما هو نصيب التجربة من تحديد السبب والتبرير؟ فالتجربة تستطيع أن توجد السبب، ولكنّها لا تحدد المبرّر.

في يدي، بل في مفصل اليد»، فيستنتج أنّ الطبيب سيفحص مفصل يده، فما هو الفرق إذاً بين أن تقول إنّك تشعر بصلابة الشيء في ذبابة العصا أو في يدك؟ هل إنّ ما أقوله يعني: «وكأنّ في ذبابة العصا أطراف أعصاب؟». **إلى أيّ مدى** تكون الأمور هكذا؟ ـ حسناً، على كلّ حال أنا أميل إلى القول: «أشعر بالصلابة، إلخ في ذبابة العصا». ويتوافق هذا الإحساس مع أنّني، عندما أتلمّس، لا أنظر إلى يدي بل إلى ذبابة العصا؛ وأصف بهذه الألفاظ ما أشعر به: أشعر هناك بشيء صلب، مستدير ـ وليس بهذه الألفاظ: «أشعر بضغط في طرف أصابع الإبهام والوسطى والسبّابة...». إذا سألني أحد: «بماذا تشعر الآن في أصابعك التّي تمسك بالمسبار؟»، سأجيبه بهذه الطريقة: «لا أعرف ـ أشعر **هناك** بشيء صلب ومستدير».

627. لاحظ هذا الوصف لعمل إرادي: «أخذت قراراً بقرع النّاقوس على السّاعة الخامسة؛ وعندما تدقّ الساعة الخامسة، تقوم يدي بهذه الحركة» ـ هل ذاك هو الوصف السليم وليس **هذا**: «... وعندما تدقّ الخامسة، هل أرفع يدي؟» ـ يودّ المرء أن يكمل الوصف هكذا: «وانظر! يدي ترتفع عندما تدقّ الخامسة». و«انظر» هو بالضبط ما يسقط هنا. أنا **لا** أقول: «انظر يدي ترتفع!» عندما أرفعها.

628. بالإمكان القول إذاً: الحركة الإراديّة تتميّز بعدم وجود الاستغراب. والآن لا أريد أن أُسأل: «لكن **لماذا** لا يستغرب المرء هنا؟».

629. عندما يتحدّث النّاس عن إمكانيّة التكهّن بالمستقبل، فإنّهم ينسون دائماً أمر التكهّن بالحركات الإراديّة.

630. لاحظ كلا اللّعبتين اللّغويّتين:

أ) شخص يعطي شخصاً آخر أمراً بتحريك يده بطريقة معيّنة أو باتخاذ مواقف جسديّة (أستاذ الرياّضة وتلاميذه)، وأحد أنواع هذه اللّعبة اللّغويّة هو التّالي: يعطي التلميذ الأوامر لنفسه وينفّذها.

ب) هناك شخص يلاحظ بعض العمليّات المنتظمة ـ مثلاً ردّة فعل بعض المعادن المختلفة على الحوامض ـ وانطلاقاً من ذلك يتنبأ بردود الفعل التّي ستحدث في حالات معيّنة.

توجد بين هاتين اللّعبتين اللّغويّتين قرابة واضحة، وكذلك فرق أساسي. وفي كلتا الحالتين يمكن أن نسمّي الألفاظ التّي نطقت «تنبّؤاً». ولكن قارن بين الترويض الذي يقود إلى الأسلوب الأوّل وذاك الذي يقود إلى الأسلوب الثاني.

631. «الآن سأتناول مسحوقين؛ ثمّ بعد ذلك بنصف ساعة سأتقيأ» ـ أن أقول بأنّني الفاعل في الحالة الأولى، وإنّني في الثانية مجرّد ملاحظ، لن يفسّر أيّ شيء. أو: إنّني أرى في الحالة الأولى الارتباط السّببي من الدّاخل، وإنّني أراه في الثانية من الخارج، وأشياء أخرى عديدة مماثلة.

ولا يدخل في هذا الباب أن نقول إنّ تنبّؤاً من النوع الأوّل ليس أقل عصمة من الخطأ من تنبّؤ من النوع الثاني.

ولم أقل إنّني سأتناول الآن مسحوقين معتمداً على ملاحظات تصرّفي، فالمقدّمات الإحاليّة لهذه **الجملة** كانت مختلفة. وأعني بها الأفكار والأفعال، إلخ التّي قادت إليها. ومن باب التّضليل أن نقول: «الافتراض الأساسي الوحيد في عبارتك كان بالتّحديد قرارك».

632. لا أريد أن أقول: في حالة التعبير عن رغبتي «سأتناول مسحوقاً» كان التنبّؤ هو السبب ـ وتحقيقه هو النتيجة. (يمكن لفحص فيزيولوجي أن يفصل في ذلك). لكنّنا في الحقيقة نستطيع في الغالب أن نتنبّأ بتصرّف شخص ما انطلاقاً من التعبير عن قراره. لدينا هنا لعبة لغويّة مهمّة.

633. «لقد وقعت مقاطعتك منذ لحظة، .هل ما زلت تعرف حقّاً ماذا كنت تريد أن تقول؟» ـ إن كنت الآن أعرف وأقول ـ هل يعني أنّني

فكّرت فيه قبل الآن، لكن لم أقله فقط؟ لا، إلاّ إذا كنت تعتبر اليقين الذي واصلت به الجملة التّي وقعت مقاطعتها معياراً للقول إنّ الفكرة كانت مهيّأة وحاضرة بالكامل بعد. ولكن، بالتأكيد، كلّ الأشياء الممكنة في ذلك الوضع وفي تفكيري هي التّي كانت تعينني على مواصلة جملتي.

634. إنّ مواصلة الجملة التّي وقعت مقاطعتها وقولي إنّني كنت أريد أن أواصلها **بهذه الطريقة** يشبهان بسط مجرى تفكيري من خلال ملاحظات مختصرة.

أفلا **أؤوّل** هذه الملاحظات إذاً؟ هل كانت هناك طريقة وحيدة ممكنة للمواصلة في هذه الظروف؟ بالتأكيد لا. ولكنّني لم **أختر** من بين هذه التأويلات. لقد **تذكّرت** أنّني كنت أريد أن أقول هذا.

635. «كان بودّي أن أقول...» - أنت تتذكّر جزئيّات مختلفة، لكنّها لا تشير كلّها مجتمعة إلى هذه النيّة. وكأنّنا أخذنا صورة فوريّة لمشهد، غير أنّنا لا نستطيع أن نرى منه إلاّ جزئيّات متفرّقة؛ هنا يد، وهناك جزء من وجه أو قبّعة - والباقي معتّم. والآن يبدو وكأنّني أعرف بكلّ يقين ماذا تمثّل الصّورة بأكملها، وكأنّني أستطيع أن أقرأ ما هو معتّم.

636. هذه < الجزئيّات > ليست عديمة الأهميّة، بالمعنى الذي نعتبر فيه ظروفاً أخرى يمكن أن أتذكّرها كذلك. ولكن من أخبره «أنّني في لحظة ما كنت أريد أن أقول...» لا يعرف بها وليس عليه أن يتكّهن بها بالضرورة. وليس عليه أن يعرف مثلاً أنّني قد فتحت فمِي بعدُ للكلام، لكن **يمكنه** أن < يرسم > العمليّة بهذه الطريقة (وهذه المقدرة جزء من فهم ما أخبرته به).

637. «أنا أعرف بالضبط ماذا أريد أن أقول»، ومع ذلك لم أقل شيئاً. ومع ذلك لم أحصل عليه من خلال قراءة أخرى، أيّا كانت، حدثت في السّابق وبقيت في ذاكرتي.

ولا **أؤوّل** كذلك الوضع السّابق ومقدّماته، لأنّني لا أتذكّره ولا أحكم عليه.

638. كيف يحدث إذاً أن أكون مهيّأً لكي أرى تأويلاً في قولي: «للحظة فكّرت في خداعه»؟

«كيف يمكنك أن تكون متأكّداً من أنّك للحظة كنت تريد أن تخدعه؟ ألم تكن تصرّفاتك وأفكارك بدائيّة جدّاً؟»

ألا يمكن أن يكون الدليل(338) ضعيفاً جدّاً؟ نعم، عندما نتقصّاه يبدو لنا ضعيفاً جدّاً، ولكن ألا يكون ذلك لأنّنا لا نأخذ بعين الاعتبار تاريخ هذا الدليل؟ لو كانت عندي خلال لحظة نيّة إيهام الآخر بأنّ بي غثياناً، لما كنت بحاجة إلى مقدّمات.

هل أنّ من يقول: «للحظة...» يصف حقّاً عمليّة خاطفة؟

لكن التّاريخ الكامل لا يمثّل الدليل الذي قلت على أساسه: «للحظة...».

639. نودّ أن نقول إنّ الرأي (Meinung) **يتطوّر**. ولكن يوجد هنا أيضاً خطأ.

640. «هذه الفكرة ترتبط بأفكار كانت لديّ في ما مضى» - كيف تفعل هذه الفكرة ذلك؟ أبواسطة **شعور** بالارتباط؟ لكن كيف يمكن

---

(338) يستعمل ل. ف. هنا لفظة «Evidenz» الدخيلة على اللغة الألمانية (من الإنكليزية بمعنى «دليل واضح»، وقد اقترضتها الإنكليزية بدورها من الفرنسية «évidence» بمعنى «يقين، وضوح، بداهة») بهذا المعنى، أي «دليل»، حيث كان يفترض أن يستعمل «Anhaltspunkt». وهذا من آثار استعماله اللغة الإنكليزية حيث تستعمل بهذا المعنى. وهو يستعملها 11 مرة في *Phil. Unt.*، وثلاث مرات في هذه الفقرة بالذات. وكذلك في الجزء الثاني. ولا يستعمل «Anhaltspunkten» إلاّ مرة واحدة، بحسب علمنا، في صيغة الجمع، في الفقرة 607 التي سبق ذكرها.

للشعور أن يربط الأفكار بالفعل؟ - إنّ لفظة «شعور» مضلّلة جدّاً هنا. ولكن كيف يمكن أحياناً أن نقول بكلّ وثوق «هذه الفكرة مرتبطة بهذه الفكرة السابقة» دون أن نكون قادرين رغم ذلك على تعيين هذا الارتباط. قد يحدث هذا في المستقبل.

641. «إن قلت هذه الألفاظ: < أريد الآن أن أخدعه > لم تكن نيّةً أقلّ يقيناً ممّا يمكن أن تكون عليه لو لم أقل ذلك». - لكن إذا قلت هذه الألفاظ، فهل كان عليك أن تقصدها بكلّ جدّ؟ (هكذا إذن، إنّ أهمّ تعبير عن النيّة لا يكفي وحده دليلا على النيّة).

642. «لقد كرهته في تلك اللّحظة» - ما الذي حدث هنا؟ ألم تكن هناك أفكار ومشاعر وأفعال؟ ولو كنت أريد أن أمرّ بهذه اللّحظة من جديد لاتّخذت سحنة معيّنة، ولفكّرت في أحداث معيّنة وتنفّست بطريقة معيّنة، ولأثَرت في باطني مشاعر معيّنة أظهرها. يمكن أن أتصوّر محادثة، أي مشهداً كاملاً، تلتهب فيها هذه الكراهيّة. وبإمكاني أن ألعب هذا المشهد بمشاعر تكون قريبة جدّاً من تلك التّي نشعر بها في واقعة حقيقيّة. أن أكون قد عشت فعلاً واقعة مماثلة سيعينني بالطبع.

643. الآن إذا خجلت من الواقعة، فإنّني أخجل من الأمر كلّه: الألفاظ والنبرة المسمومة، إلخ.

644. «لا أخجل ممّا فعلته في الماضي، لكن من النيّة التّي كانت لديّ». ألم تكن النيّة موجودة **أيضاً** في ما فعلته؟ ما الذي يبرّر الخجل؟ كامل تاريخ الواقعة.

645. «للحظة كنت أريد أن...»، أي انتابني شعور معيّن، تجربة باطنية[339]؛ وتذكرت ذلك. - والآن تذكّر ذلك **بكلّ دقّة!** في هذه

---

(339) كنّا نميل إلى ترجمة «Erlebnis»، عندما لا تسمح اللغة بعبارة «عيش تجربة»، بـ «تجربة باطنية»، لكنّ استعمال ل. ف. هنا في مناسبتين «inneres Erlebnis» يجعل هذه الترجمة مشكلة.

اللّحظة تبدو < التجربة الباطنيّة > (inneres Erlebnis) للإرادة وكأنّها تختفي مرّة ثانية، وعوضاً عنها نتذكّر أفكاراً ومشاعر وحركات وحتّى ارتباطات مع أوضاع سابقة.

وكأنّنا قد غيّرنا تعديل المجهر ورأينا في بؤرته ما لم نكن نراه من قبل.

646. «حسناً، هذا يظهر فقط أنّك عدّلت مجهرك خطأ. كان عليك أن تفحص طبقة من المستحضر وأنت الآن ترى طبقة أخرى».

في هذا شيء من الصحّة. ولكن افترض أنّني أتذكّر (بتعديل معيّن للعدسة) **أحد** الأحاسيس؛ كيف أستطيع أن أقول إنّ هذا الإحساس هو ما أسميه «النيّة»؟ من الممكن أنّ دغدغة خفيفة (مثلاً) قد رافقت كلّ واحدة من نواياي.

647. ما هو التعبير الطبيعي عن النيّة؟ ـ انظر إلى قطٍّ عندما يتسلّل قرب عصفور، أو حيوان عندما يتهيّأ للهروب.

((ارتباط بواسطة القضايا يتعلّق بالأحاسيس)).

648. «لم أعد أتذكّر كلماتي، لكنّني أتذكّر جيّداً نيّتي؛ كنت أريد أن أهدّئه بكلماتي»، ماذا **تُظهر** لي ذكرياتي؛ ما الذي تحضره أمام ذهني؟ إذا لم تكن تفعل أيّ شيء آخر غير أنّها توحي لي بهذه الألفاظ؟ وأخرى أيضاً، ربّما، ترسم هذا الوضع بدقّة أكبر («لمّا أعد أتذكّر ذكرياتي، لكنّني أتذكّر جيّداً نكتة كلماتي»).

649. «إذاً فمن لم يتعلّم أيّة لغة لا يمكن أن تكون له ذكريات معيّنة؟» طبعاً. ـ لا يمكن أن تكون له ذكريات لغويّة أو رغبات منطوقة أو تخوّفات، إلخ. والذكريات، إلخ، في اللّغة ليست إلاّ مجرّد تصوّرات مهلهلة للتجارب **الحقيقيّة** الأصليّة؛ إذاً فهل إنّ ما هو من اللّغة ليس من التجربة؟

650. نحن نقول إنّ الكلب يخاف أن يضربه صاحبه، لكن لا نقول: إنّه يخاف، لأنّ صاحبه سيضربه غداً. لماذا لا نقول ذلك؟

651. «أنا أتذكّر أنّني عندها كنت أودّ أن أبقى أكثر» - ما هي الصّورة التّي تخطر بذهني لهذه الحاجة؟ لا واحدة. ما أراه في ذاكرتي لا يسمح باستنتاج أيّ شيء عن مشاعري. وعلى رغم ذلك، فإنّني أتذكّر بكلّ وضوح أنّها كانت موجودة.

652. «قاسه بنظرة عدوانيّة وقال...»، قارئ القصّة سيفهم هذا؛ ليس له أيّ شكّ في ذهنه. الآن أنت تقول: «طبعاً، هو يضيف المدلول في ذهنه، فهو يتكهّن به». - على العموم: لا. هو لا يضيف إليها شيئاً في ذهنه على العموم، ولا يتكهّن بشيء. ولكن يمكن أيضاً أن يتّضح بعد ذلك أنّ النظرة العدوانيّة والألفاظ كانت تصنّعاً، وأننا سنترك القارئ في حالة شكّ حول ما إذا كان هناك تصنّع أم لا، بحيث يتكهّن فعلاً بإحدى التأويلات الممكنة. - لكنّه إذّاك يتكهّن من السّياق قبل كلّ شيء. وقد يقول لنفسه: هذان الشخصان اللذان يتصنّعان العداء هما في الحقيقة أصدقاء، إلخ، إلخ.

((«إذا أردت أن تفهم القضيّة، يجب عليك أن تتصوّر الدلالة النفسيّة، الحالات النفسيّة التّي تتضمّنها»)).

653. تصوّر هذه الحالة: أقول لشخص إنّني كنت أمشي في طريق معيّنة بحسب تخطيط كنت قد هيّأته. ثمّ أريه التخطيط، وهو عبارة عن خطوط على ورق؛ لكنّني لا أستطيع أن أفسّر له كيف أنّ هذه الخطوط تمثّل تخطيطاً تنقّلياً، ولم أستطع أن أعطي الآخر أيّة قاعدة يؤوّل بها التخطيط، ومع ذلك فقد تتبعت في هذا التصميم كلّ الإشارات الخاصة بقراءة الخرائط. بالإمكان أن أسمي هذا التصميم تخطيطاً < شخصيّاً > ؛ أو أن أسمي الظاهرة التّي وصفتها «تتبع تخطيط شخصيّ» (لكن بالإمكان طبعاً أن نسيء فهم هذا التعبير بسهولة).

الآن هل بإمكاني أن أقول: «كوني قد أردت التصرّف في الماضي بطريقة كذا وكذا جعلني أقرأه، يمكن قول ذلك كما لو كنت أقرأ تخطيطاً، حتّى وإن لم يكن هناك أيّ تخطيط»؟ لكنّ هذا لا يقول شيئاً آخر غير: **أنا الآن مهيأ للقول**: «أنا أقرأ نيّة التّصرّف بهذه الطريقة في حالات نفسيّة معيّنة، أتذكّرها».

654. يتمثّل خطأُنا في أن نبحث عن تفسير حيث ينبغي علينا أن نرى الأشياء باعتبارها < ظواهر أوّليّة > (Urphänomene)[340]. أي، حيث علينا أن نقول: **هذه اللّعبة اللّغويّة يمكن أن تلعب.**

655. لا يتمثّل الأمر في تفسير لعبة لغويّة بواسطة التجارب التي مررنا بها، بل في الإقرار بوجود اللّعبة اللّغويّة.

656. **لأيّ** غرض أقول لشخص ما إنّه كان لي في الماضي كذا وكذا رغبة؟ - أنظر إلى اللّعبة اللّغويّة على أنّها **البدائيّ** (das Primäre)[341] وإلى المشاعر، إلخ على أنّها طريقة لتأويل اللّعبة اللّغويّة!

بالإمكان أن نسأل: كيف تمكّن الرّجل من تكوين تعبير لغويّ، نطلق عليه اسم «حكاية رغبة كانت في الماضي» أو نيّة كانت في ما مضى؟

657. لنتصوّر أنّ هذه العبارات تفترض دائماً الشكل: «أقول لنفسي: < آه، لو استطعت البقاء مدّة أطول > . يمكن أن يكون

---

(340) يقرن بين الظواهر الأوّليّة والتجارب التي حصلت لنا وكذلك حالات الأشياء. مع التأكيد أنّ الظواهر الأوليّة ليست ثابتة، بل ديناميكية زمانية. لهذا السبب لا يمكن أن يكون لها أيّة صبغة تفسيريّة. لمزيد الاطلاع والتدقيق حول الظواهر الأوّليّة (Urphänomene)، انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Bd. 1, para. 648.

(341) هذه هي المرّة الوحيدة التّي تعترضنا فيها لفظة «Primäre» بصيغتها الاسميّة في *Phil. Unt.*

غرض مثل هذا الإخبار إبلاغ الآخرين بردّ فعلي (قارن بين نحو «يعني» (meinen) و«يريد أن يقول»)[342].

658. تصوّر أنّنا عبّرنا عن نيّة شخص في كلّ مرّة بقولنا: «وكأنّه قال لنفسه: < أريد > . . .»، هذه هي الصّورة. والآن أريد أن أعرف: كيف تستعمل العبارة «وكأنّنا قلنا لأنفسنا شيئاً ما»؟ لأنّ هذه العبارة لا تعني: نقول شيئاً لأنفسنا.

659. لماذا، إضافة إلى كوني أريد أن أقول له ما فعلت، أريد أيضاً أن أبلغه بنيّة ما؟ ليس لأنّ النيّة كانت شيئاً قد حدث بعد، بل لأنّني أريد أن أخبره **عنّي** شيئاً يتعدّى ما حدث عندها.

عندما أقول له ما أريد فعله، فإنّني أفتح له باطني. لكن ليس على أساس ملاحظات شخصيّة، بل بواسطة ردّ فعل (وهو ما يمكن أن نسمّيه أيضاً حدساً).

660. إنّ نحو عبارة «عندها كنت أريد أن أقول...» له قرابة بالعبارة «عندها أستطيع أن أواصل».

في الحالة الأولى، تذكّر لنيّة، وفي الأخرى تذكّر لفَهْم.

661. أتذكّر أنّني قصدته **هو**. هل أتذكّر عمليّة أو حالة؟ متى ابتدأ، كيف جرى، إلخ؟

662. في وضع مختلف اختلافاً ضئيلاً فقط، يقول شخص عوض أن يشير بصمت بإصبعه: «قل لـ «ف.» إنَّ عليه أن يحضُر». بالإمكان أن نقول الآن إنّ هذه الألفاظ: «أريد أن يحضرَ «ف.»» تصف حالة نفسي في تلك اللّحظة. ونستطيع، مع ذلك، أن **لا** نقول ذلك.

663. عندما أقول: «كنت أقصده **هو**» كان يمكن أن تمرّ بذهني

---

(342) بالفرنسيّة في النصّ: «vouloir dire».

صورة ما، مثلاً عن الطريقة التّي أنظر إليه بها، إلخ؛ لكنّ الصّورة ليست إلاّ رسماً لحكاية. لا يمكن أن نستنتج منها وحدها أيّ شيء مطلقاً؛ ومن يعرف الحكاية يعرف وحده ماذا عليه أن يفعل بالصّورة.

664. بالإمكان أن نميّز في استعمال لفظة ما بين < نحو سطحي > و < نحو عميق >[343]. وما ينطبع فينا مباشرة عند استعمال لفظة ما، هو

---

(343) إنّ فكرة النحو العميق ـ دون اللفظ ـ موجودة في الكتابات الألمانيّة منذ على الأقلّ فيلهيلم فون همبولدت (Wilhelm von Humbold) ومفهوم «الشكل اللغوي الباطني» (innere Sprachform)، أي سنة 1836. ولكنّ المقابلة بين النّحو السطحي (Oberflächengrammatik) والنّحو العميق (Tiefengrammatik) قد استعملها عالم اللغة الأمريكي شارل هوكات، حيث نجد هذه المقابلة بالذات. انظر: Charles Hockett, «The Origin of Speech,» *Scientific American*, vol. 203 (1960), pp. 135-150.

كتب هذا النصّ قبل صدور أيّ نحو توليدي يعتمد البنية العميقة (إذ إنّ أوّل ما نشر في الموضوع كان بخاصة بعد السنوات الستين، وبالتحديد سنة 1965) يستغلّ الشكل المنطقي للبنية العميقة (Deep Structure/ Structure profonde) لتوليد البنية السطحيّة (Surface Structure/ Structure de Surface). وما يدعم مقاربتنا هو أنّ تشومسكي كان يسمي البنية العميقة مستعملاً مفهوم ل. ف. «الشكل المنطقي» (Logical Form)، وربّما كان ذلك بطريقة غير مباشرة تحت تأثير كواين (Quine). هل أنّ النحو التوليدي هو الذي أثّر في فتغنشتاين أو العكس يتطلّب بحثاً في تأريخ التأثيرات؟ لكنّ من المهمّ في هذا المستوى أن نلفت الانتباه إلى هذه العلاقة بين أحد عمالقة اللسانيّات الحديثة ول. ف.، وحتّى لا يكون هذا التقريب من باب التخمين، فإنّنا نقدّم بعض الأدلّة التاريخيّة على اطلاع تشومسكي على فلسفة فتغنشتاين، إذ يكتب تشومسكي في مقدّمة باكورات أعماله *The Logical Structure of Linguistic Theory* (**البنية المنطقية للنظريّة اللسانيّة**) أنّه لم يعرف «البنية العميقة» و«البنية السطحيّة» إلاّ متأخّراً، وأنّه اتبع دروس درجة جامعيّة في المنطق والفلسفة وأسس الرياضيّات، بعد سنة 1953. انظر: Naom Chomsky, *The Logical Structure of Linguistic Theory* (New York: Plenum Press, 1975), p. 33.

بل كتب الكتاب في الجو الفكري الذي يدور في كمبردج، وكان عندها صيت فتغنشتاين وفلسفة تحليل اللغة العاديّة ذائعاً، كما يقول (ص 39). ونرى أنّ تأكيد فون سافيني على الفوارق بين «النحو العميق/ السطحي» عند التوليديين وعند ل. ف. ليس خاطئاً ولا علاقة بالفعل بين المفهومين، ولكنّ الفكرة كانت قائمة منذ همبولدت، ووجدت تعبيرها إن صح القول مع ل. ف. وتطبيقها في نظام متكامل مع تشومسكي. انظر فون سافيني، الذي يرى غير رأينا. انظر: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Bd. 2, pp. 327-328.

طريقة استعمالها في **بُنية القضية** (*Satzbau*)، بجانب استعمالها الذي ـ نستطيع أن نقول ـ يمكن أن يُدركَ. والآن قارن النحو العميق للفظة «يقصد» (meinen) مثلاً بما يجعلنا نتكّهن بنحوها السطحي. ولا غرابة إذا وجدنا أنّه من الصّعب أن نعرف طريقنا هنا.

665. تصوّر شخصاً على وجهه علامات الألم يشير إلى خدّه ويقول: «صيمصلابيم!». نسأله: «ماذا تقصد؟» فيجيب: «أقصد بذلك أنّ لديّ ألما في الأسنان». فتفكّرُ على التوّ بينك وبين نفسك: كيف يمكن بهذه اللفظة: < أن **يقصد** ألماً في الأسنان >؟ أو **ما معنى**: أن **يقصد** الألم بهذه اللفظة؟ ومع ذلك، فإنّك في سياق آخر تؤكّد أنّ عمل الذّهن يتمثّل في أن **نقصد** كذا وكذا، وهو أهمّ شيء في الاستعمال اللّغوي.

لكن ألا يمكنني إذاً أن أقول إنّي «بـ < صيمصلابيم! > أقصد أنّ لديّ ألماً في الأسنان»؟ بالطبع، لكنّ هذا تعريف، وليس وصفاً لما يحدث في باطني عندما أنطق بهذه اللفظة.

666. تصوّر أنّك تتألم، وفي الوقت نفسه تسمع تعديل بيانو في الغرفة المجاورة. تقول: «سيكفّ عمّا قريب». هناك، على رغم ذلك، فرق بين ما إذا كنت تقصد الألم أو تعديل البيانو! ـ بالطبع؛ لكن أين يكمن هذا الفرق؟ أعترف أنّه في عدّة حالات يناسب اتّجاه الانتباه، وفي الغالب أيضاً نظرة، أو حركة أو إغماض العينين التّي يمكن أن نسمّيها «النّظر ـ نحو ـ الباطن» (Nach - Innen - Blicken).

667. تصوّر أنّ شخصاً يتصنّع الألم ويقول: «سيخفّ عمّا قريب». ألا يمكن أن نقول إنّه يقصد الألم ومع ذلك لا يركّز اهتمامه على أيّ ألم. ـ وما الذي يحدث إذا قلت في النّهاية: «لقد كفّ بعدُ»؟

668. لكن ألا يمكن أيضاً أن نكذب هكذا، فنقول: «سيكفّ عمّا قريب»، ونقصد بذلك الألم ـ لكن عن السّؤال «ماذا قصدت؟» نعطي هذا الجواب: «الضوضاء في الغرفة المجاورة». يقول المرء في حالات

من هذا النّوع، مثلاً: «كنت أودّ أن أجيب...، لكنّني فكّرت في الأمر وأجبت....».

669. يمكن أن نعيّن شيئاً ما بأن نحيل إليه حين نتحدّث. والإشارة هنا جزء من اللعبة اللّغويّة. والآن يبدو وكأنّنا نتحدّث عن إحساس لأنّنا نركّز اهتمامنا عليه ونحن نتحدّث، لكن أين هو وجه الشّبه؟ يتمثّل بالطبع في كوننا نستطيع أن نشير إلى شيء بواسطة **النّظر والسمع**.

لكن، في بعض الظروف، قد لا يكون **لإشارتنا** إلى الشيء الذي نتحدّث عنه أيّة أهميّة بالنسبة إلى اللّعبة اللّغويّة وبالنسبة إلى التفكير.

670. تصوّر أنّك تخاطب شخصاً في الهاتف وتقول له: «هذه الطّاولة مرتفعة جدّاً»، بينما تشير إليها بإصبعك. ما هو الدور الذي تؤدّيه الإشارة هنا؟ هل أستطيع أن أقول: **أقصد** الطاولة التي أشير إليها؟ لَمِ هذه الإشارة، ولِمَ هذه اللفظة، وكلّ ما يمكن أن يرافقهما؟

671. ولأيّ شيء أشير إذاً بعمليّة السّماع الباطنيّة؟ إلى الصوت الذي يأتي إلى أذني أو إلى الصمت عندما لا أسمع **أيّ شيء**؟

يبحث السّمع عن شيء يماثل الانطباع السّمعي، ومع ذلك لا يمكن أن يشير إليه، إلاّ، ربّما، **المكان** الذي يبحث عنه فيه.

672. إذا أسمينا الموقف المتقبّل < إشارة > إلى شيء ما ـ فليس ما نشير إليه حينئذ هو الإحساس الذي نشعر به.

673. لا < **يرافق** > الموقف النفسي اللفظةَ مثلما ترافقُه الحركة. (كذلك، يمكن أن يسافر شخص بمفرده، لكن ترافقه أمانيه، مثلما يمكن أن يكون الفضاء خالياً، ومع ذلك هو مفعم بالضوء).

674. لو قيل مثلاً: «لم أقصد الآن في الحقيقة ألمي، لم أعزه بعد الاهتمام اللاّزم»، فهل سأتساءل مثلاً: «ماذا قصدت بهذه الألفاظ إذاً؟

فقد كان اهتمامي مقسّماً بين ألمي والضوضاء».

675. «قل لي ماذا حدث في داخلك لّما كنت تنطق لفظة...؟» ـ لا يكون الجواب عن ذلك: «لقد قصدت...»!

676. «لقد قصدت **هذا** بتلك اللفظة» هو إخبار يُستعمل بطريقة مغايرة للإخبار عن انفعال نفسي.

677. من ناحية أخرى: «بينما كنت تلعنُ منذ قليل، فهل تقصد ذلك فعلاً؟». قد يعني هذا نفس ما يعنيه «هل كنت حقّاً غاضباً؟» ـ وبالإمكان أن نعطي الجواب على أساس استبطان(344)، ويكون في الغالب من نوع: «لم أقصد ذلك بكلّ جديّة»، «لقد أخذت الأمر نصف هزل»، إلخ. نرى هنا فرقاً في الدّرجات.

على كلّ، نحن نقول أيضاً: «حين كنت أنطق بتلك الألفاظ كنت أفكّر فيه نصفَ نصفَ».

678. هذا القصد (الألم أو تعديل البيانو) في ما يتمثّل؟ لا يأتيني أي جواب ـ لأنّ الأجوبة التّي تجيئني من الوهلة الأولى ليست صالحة ـ «ومع ذلك فإنّني كنت **أقصد** عندها شيئاً واحداً وليس الآخر». حسناً، ـ الآن هل فعلتَ أيّ شيء غير أنّك أعدتَ مع التفخيم شيئاً لم يعارضه أيّ أحد؟

679. «لكن، هل يمكنك أن تشكّ أنّك قصدت **ذلك**؟». لا، لكن أن أكون متأكّداً، أو أنّني أعرفه، فذلك ما لست متأكّدا منه كذلك.

---

(344) لنذكّر هنا بتقارب المفاهيم في الألمانيّة بين التذكّر «erinnern» الذي ليس إلاّ ضرباً من الاستبطان، والاستبطان الذي يعبّر عنه بـ «Introspektion»، لأنّ هذه اللفظة الأخيرة مركبة من السابقة «intro»، أي في الدّاخل والجذع اللاتيني (spect-) الذي يعني النظر (النظر إلى الباطن). بينما «erinnern» مكون أصلاً من السابقة «er»- التي تفيد حصول الفعل ومن «Innern»، أي «أن يجعل المرء شيئاً في داخله».

680. عندما تقول لي إنّك لعنتَ وقصدت بذلك «ف.»، فإنّه لا يهمّني إن كنت حينها تنظر إلى صورته، أو أنّك تصوّرته، أو نطقت باسمه، إلخ، فالاستنتاج الذي يهمّني من هذا الحدث لا علاقة له بكلّ هذا. ولكن، من جهة أخرى، من الممكن أن يفسّر لي شخص ما أن اللّعنة لا يمكن أن تكون لها **فعالية** إلاّ إذا كان من يقولها يتمثّل الشخص أمامه بوضوح أو أن ينطق باسمه، لكن لن نقول إنّ: «المهمّ هو كيف **يقصد** اللاعن ضحيّته».

681. لذلك لا يسأل المرء بالطبع: «هل أنت متأكّد أنّك وجهت اللّعنة **إليه**، وأنّك أقمت الرّوابط معه؟».

هل هذه الروابط إذاً سهلة الإقامة، بما أنّنا متأكّدون منها بهذه الطريقة؟ نستطيع أن نعرف إن لم تكن قد أخطأت المرمى! ـ حسناً، هل يمكن أن يحصل لي أنّني أريد أن أكاتب **شخصاً** وأكاتب في الواقع شخصاً آخر؟ كيف يمكن أن يحصل ذلك؟

682. «كنت تقول: < سيكفّ عمّا قريب > ـ هل كنت تفكّر في الضوضاء أو في ألمِك؟». إذا أجاب الآن: «كنت أفكّر في تعديل البيانو» ـ فهل يلاحظ وجود هذه العلاقة، أم هو يوجدها بألفاظه؟ ـ ألا يمكنني أن أقول كليهما؟ إذا كان ما يقول حقيقة، ألا تكون هذه العلاقة موجودة بعد، ـ ولكن، ألا يوجِد على رغم ذلك علاقةً لم تكن موجودة؟

683. أنا أصوّر رأساً. وأنت تسأل: «من يفترض أن يمثّل هذا؟» ـ أنا: «لا بدّ أن يكون «ف.»» ـ أنت: «لكنه لا يشبهه؛ بل يشبه «م.»» ـ حين قلت إنّه يمثّل «ف.»، فهل أوجدت علاقة أم هل أنّني أخبرت بوجود علاقة؟ ما هي العلاقة التّي كانت موجودة إذاً؟

684. ما الذي يجعلني أقول إنّ ألفاظي تصف علاقة كانت موجودة؟ حسناً، فهي تحيل إلى أشياء مختلفة لم تظهر فقط إلاّ مع

ألفاظي، فهي تقول مثلاً إنّني لو سئلت **لأعطيت** عندها جواباً محدّداً، حتّى وإن كان ذلك في قضيّة شرطيّة فإنّه **يقول** على رغم ذلك شيئاً عن الماضي.

685. «ابحث عن «أ»» لا يعني «ابحث عن «ب»»؛ لكن عندما ننفّذ الأمرين، فإنّنا من الممكن أن نقوم بالشيء نفسه.

أن نقول ينبغي أن تحدث أشياء مختلفة في كلّ حالة قد يشبه أن نقول: إن الجملتين «اليوم هو عيد ميلادي» و«26 نيسان/ أبريل هو عيد ميلادي»(345) ينبغي أن يحيل إلى يومين مختلفين، وإنّ معناهما ليس هو نفسه.

686. «لقد قصدت «ب» بالتأكيد، ولم أفكّر قطّ في «أ»!».

«كنت أودّ أن يأتيني «ب»، لكي...» ـ كلّ هذا يحيل على سياق أوسع.

687. عوض «لقد قصدته» يمكن بالتأكيد أن نقول أحياناً: «لقد فكّرت فيه»، وأحياناً كذلك «نعم، لقد تحدّثنا عنه». إذاً، اسأل نفسك، في ما يتمثّل < أن نتحدّث عنه > !

688. يمكن أن نقول في ظروف معيّنة: «بينما كنت أتكلّم، أحسست أنّني أقول **لك** ذلك»، لكن لو كنت أتحدّث معك لما قلت لك ذلك.

689. «أفكّر في «ف.»». «أتحدّث عن «ف.»».

كيف أتحدّث عنه؟ أقول مثلاً «يجب أن أزور «ف.» اليوم». ـ لكن هذا غير كاف حقّاً! يمكن أن أقصد بـ «ف.» عدّة أشخاص،

(345) عيد ميلاده هو فعلاً 26 نيسان/ أبريل. انظر حول تاريخ ميلاده ووفاته مقدمة المترجم لهذا الكتاب.

لهم هذه الأسماء. ـ «إذاً، يجب أن توجد علاقة أخرى بين خطابي و <ف.> ، وإلاّ فإنّني ما كنت أستطيع **بالفعل** أن أقصده **هو**».

إنّ مثل هذه العلاقة موجودة، طبعاً، إلاّ أنّها ليست مثلما تتخيّلها: أي بواسطة **آليّة** ذهنيّة.

(قارن بين «نقصده هو» و«نشير إليه»).

690. ما الذي يحدث إذا قمت مرّة بملاحظة تبدو بريئة، أرفقها بنظرة جانبيّة خاطفة إلى شخص ما، ومرّة أخرى وأنا أنظر أمامي إلى تحت متحدّثاً بصراحة عن شخص حاضر، ذاكراً إيّاه باسمه، ـ هل أفكّر فيه، في الحقيقة، **بطريقة خاصّة**، عندما أستعمل اسمه؟

691. حين أرسم اعتماداً على ذاكرتي ولاستعمالي الشخصي وجه <ف.> ، نستطيع أن نقول إنّني **أقصده** هو بهذا الرسم. ولكن ما هي العمليّة التي حدثت بينما كنت أنجز الرسم (أو قبله أو بعده)، والتي أستطيع أن أقول عنها إنّها تمثّل قصد ذلك الرسم؟

ذلك لأنّنا نستطيع بالطبع أن نقول: حين كان يقصده كان يشير إليه. ولكن كيف يمكن أن يفعل شخص ما شيئاً مثل هذا عندما تستجلب ذاكرته وجه شخص آخر؟ أعني، كيف **يستعيده** إلى ذاكرته؟

كيف يستعيده؟

692. هل يصحّ أن يقول شخص ما: «حين أعطيتك هذه القاعدة، كنت أقصد أنّه ينبغي عليك في هذه الحالة...»، حتّى وإن لم يكن يفكّر بتاتاً في هذه الحالة عندما أعطاه القاعدة؟ هذا صحيح طبعاً. «أن نقصده» لا يعني أن نفكّر فيه. ولكنّ السّؤال الآن: كيف يمكن أن نحكم إن كان شخص آخر قد قصد ذلك؟ ـ لكن، أن يكون الآخر مثلاً يحذق تقنية معيّنة في الجبر والحساب قد أعطى الآخرين دروساً عاديّة في امتداد سلسلة ما، فهذا يمثّل معياراً ما.

693. «عندما أعلّم شخصاً ما تكوين سلسلة... فإنّني أقصد دون شكّ أنّ عليه أن يكتب في الموضع الذي تكون رتبته مائة...». صحيح تماماً، كنتَ تقصد ذلك. وبالطبع، دون أن تكون مجبراً على التفكير في ذلك بالضرورة. هذا يريك كيف أنّ نحو فعل «يقصد» يختلف تماماً عن فعل «يفكّر». ولا وجود لخلط أشنع من أن نسمّي القصد عمليّة ذهنيّة، إلاّ إذا كان الغرض هو خلق لخبطة (بالإمكان أيضاً أن نتحدّث عن شغل الزّبدة عندما يغلو ثمنها، وإذا لم يثر هذا أيّ إشكال فهو على كلّ لا يمثّل أيّ خطر).

الجزء الثّاني

I

بإمكاننا أن نتصوّر الحيوان ثائراً أو خائفاً، حزيناً أو مرحاً أو مذعوراً، لكن هل يمكن أن نتصوّره مفعماً بالأمل؟ ولِمَ لا؟

يعتقد الكلب أنّ صاحبه على الباب، لكن هل يستطيع أن يعتقد أيضاً أنّ صاحبه سيأتي بعد غد؟ **وما الذي** لا يمكنه فعله؟ كيف أفعل ذلك أنا نفسي؟ - بماذا ينبغي عليّ أن أجيب عن هذا السّؤال[1]؟

ألا يمكن أن يأمل إلاّ من يستطيع الكلام؟[2] أي من يملك القدرة على استخدام لغة ما فقط. بمعنى أنّ ظواهر الأمل هي تعديلات لشكل الحياة المعقّد هذا (komplizierte Lebensform) (إذا كان مفهوم ما يتعلّق

---

(1) يمكن أن نعتبر هذا الجزء الثاني من الكتاب، مع فقرات كثيرة من الجزء الأوّل، في فلسفة علم النفس التّي تأثر فيها ل. ف. من ناحية بماخ (Mach)، ومن ناحية أخرى ببوهلر (Bühler)، ولكنّه أعطاها أبعاداً معرفية لم تعهدها لا مع الأول ولا حتّى مع الثاني. انظر كتابه: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

(2) لماذا يستطيع الكلب أن يشعر بالخوف ولكنّه لا يشعر بالندم؟ يجيبنا ل. ف. عن هذا السؤال بأنّه لا يشعر بالندم إلاّ من يفكّر في الماضي. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Edited by G. E. M Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: B. Blackwell, 1976; [1930-1948]), para. 519.

بخاصيّة الكتابة البشريّة، فإنّه لا يمكن تطبيقه على كائنات غير قادرة على الكتابة).

تصف لنا لفظة < ألم > نموذجاً يعود مع تغييرات (Variationen) مختلفة في نسيج الحياة. لو كانت تعابير الجسد عن الألم والفرح تتناوب على وقع دقّات السّاعة مثلاً، لما كان لدينا هنا مجرى مميّزٌ لنموذج الألم ولا لنموذج السّرور.

«شعر بألم حاد مقدار ثانية» - لماذا تبدو الجملة «شعر بحزن عميق مقدار ثانية» غريبة؟ ألأنّ مثل هذا الحدث لا يقع إلاّ نادراً، فقط؟

لكن، ألست تشعر **الآن** بالألم؟ («لكن، ألست تلعب **الآن** الشطرنج؟») يمكن أن يكون الجواب بالإيجاب، ولكنّ ذلك لا يجعل مفهوم الألم أكثر شبهاً بمفهوم الإحساس. - كان السّؤال في الواقع سؤالاً ذا صبغة زمانية وشخصية، ولم يكن السؤال المنطقي الذي كنّا نروم طرحه.

«ينبغي أن تعرف أنّني خائف»،

«ينبغي أن تعرف أنّ ذلك يرجفني» -

نعم، ويمكن أيضاً أن تقال هذه الأشياء بنبرة **باسمة**.

وتريد أن تقول لي بعدها إنّه لا يشعر بذلك!؟

وإلا فكيف **يعرف** ذلك إذاً؟ - حتّى إن كان ذلك إخباراً بشيء ما، فإنّه لم يتعلمه من أحاسيسه.

لذلك فكّر في الأحاسيس التي تحدثها **حركات** الارتجاف خوفاً: فكلمات «إن ذلك يرجفني» تمثل بذاتها تلك الحركة؛ وإذا كنت أسمع وأشعر عندما أنطق بها، فإنّ ذلك يدخل ضمن بقية هذه الأحاسيس. لماذا إذاً ينبغي أن يستدَلّ بالحركة التي لم يرافقها قول على الحركة التي عبّر عنها بالقول؟[3]

---

(3) لأنّ وصف ما هو نفسي ينبغي أن يكون مهيأ للاستعمال بدوره باعتباره رمزاً.

انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Edited by Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1969; [1933-1934]), para. 59.

بقوله «عندما سمعت هذه اللفظة، كانت تدلّ بالنسبة إلي على. . .»، يشير القائل إلى **نقطة زمنية** وإلى **طريقة في استعمال الألفاظ** (وما لا ندركه هو بالطبع هذه التوافقيّات (Kombination)).

وتحيل العبارة «كنت عندها بصدد القول. . .» على **نقطة زمنية** وعلى **حدث**.

وأنا أتحدّث عن **الإشارات** الجوهرية في التلفّظ حتّى نفصلها عن الخصوصيات الأخرى لطريقتنا في التعبير. والإشارات الجوهرية في التلفّظ هي تلك التي تحفزنا على ترجمة طريقة في التّعبير غريبة عنّا إلى شكل مألوف لدينا.

من لا يستطيع القول: إنّ لفظة «عدا»[4] يمكن أن تكون إمّا فعلاً (Zeitwort)[5]، وإمّا أداة (Bindewort)، أي حرفاً حرّاً أو داخلاً في تركيب جمل الاستثناء، فتكون اللفظة مرّة هذه ومرّة تلك. لا يمكنه أن ينجز تمارينه المدرسية البسيطة، لكن لا يطلب من التلميذ أن: **يدرك** اللّفظة بصفتها كذا أو كذا بمعزل عن سياقها أو أن يخبرنا عن كيفيّة إدراكه لها.

إنّ الألفاظ «الورد ليس أحمر»[6]، إذا كان لـ «ليس» مدلول «نفي

---

(4) أدخلنا تغييراً على المثال الألماني حيث عوض «sondern» التّي يمكن أن تكون أداة بمعنى «بل» وفعلاً بمعنى «ميّز»، جعلنا «عدا» التّي تتصرّف فعلاً: «عدا، يعدو»، وكذلك أداة نحويّة: «جاء الرجال، عدا زيداً»، بمعنى «إلاّ».

(5) وضعنا المقابل الألماني بين قوسين (Zeitwort) حتّى لا يحصل خلط مع «فعل»، بمعنى العمل (Tun). ونلاحظ هنا كيف أنّ الفعل يسمى (وبالتالي يعرف) بأنّه حامل للزّمن (Zeit) تماماً كما يفعل النحاة العرب. يستعمل ل. ف. في بعض الحالات مرادفا من أصل لاتيني هو «Verbum» (وقد استعمله 4 مرات في كامل النصّ. انظر مثلاً الفقرة 577 من هذا الكتاب)، وهو معروف أكثر في اللغات الأوروبية الأخرى.

(6) انظر الهامش المتعلق بالفقرة 558 من الجزء الأوّل من هذا الكتاب، حيث غيّرنا =

التّساوي»، عديمة المحتوى (sinnlos)، فهل يعني هذا أنّك إذا نطقت بهذه القضيّة، وقد اعتبرت «ليس» علامة لنفي التّساوي، فإن المعنى سيتلاشى[7]؟

سنأخذ قضيّة ونفسّر لشخص ما مدلول كل لفظة من ألفاظها؛ فيتعلّم بهذه الطّريقة استخدام اللّفظة، وبالتالي هذه القضيّة أيضاً. وإذا اخترنا عوضاً عن القضيّة سلسلة من الألفاظ دون معنى، لما تعلّم ذلك الشّخص استعمالها. وإذا فسّرنا لفظة «ليس» باعتبارها علامة لنفي التّماهي، فإن ذلك الشّخص لن يتعلّم استعمال القضيّة «الورد ليس أحمر».

ومع ذلك، يبقى في < تلاشي المعنى > شيء من الصّواب، نقع على بعضه في هذا المثال: يمكن أن يقال لشخص ما: إذا أردت أن تنطق بطريقة معبّرة بالصّيحة «أَخْ! أَخْ!»[8]، فينبغي ألا تفكّر في أخيك عندما تنطق بها.

= المثال نفسه (die Rose ist rot)، فأقحمنا فيه النفي «الورد ليس أحمر» بينما يقول المثال الأصلي حرفيّاً: «الزهرة [هي] حمراء» في معنى الاسناد، مقابل المثال الذي ينصّ على تساوٍ بين جزأي التركيب، أي (zwei mal zwei ist vier) (حرفيّاً: «اثنان في اثنين [هي] أربعة») في معنى «يساوي». وبما أنّ وجود الرابطة (دون معنى النفي «ليس» أو الزمان «كان») محلّ جدل في العربيّة خيّرنا اللجوء إلى الصيغ المتفق عليها. وقد شجعنا على هذا الحلّ أنّ ل. ف. يذكر المثال «الزهرة ليست حمراء» (This rose is *not* red) منفيّاً في «Some remarks on Logical Form» حيث يتحدّث عن نفي الرابطة.

(7) القضيّة أعمق من مجرّد إمكانيّة الاستعمال، فإذا اعتبرنا لفظتين مختلفتين أمكن الحديث عن قاعدتين مختلفتين. وكان من الممكن أن يفسّر هذا اختلاف المعاني والاستعمالات. ولكننا هنا إزاء لفظة واحدة. لذلك فلا يكون الاختلاف إلاّ في مستوى نحو الكلمة «ليس» التّي تسمح باستعمالها في سياقين مختلفين، مع الحفاظ على تقييد الاستعمال في «الورد لا يساوي أحمر». انظر تحليل ل. ف. في: Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, vol. 2, para. 16.

(8) يتلعّب ل. ف. على شبَه بين الألفاظ يصعب ترجمته من لغة الى أخرى، لذلك أدخلنا هنا أيضاً بعض التغيير ليلائم المثال اللغة العربيّة، فنحن نجد في النصّ الأصلي «Ei! ei!»، وهو يعني شيئين مختلفين بحسب السياق ونيّة المتكلّم: إمّا «بيْض! بيْض!» أو «آه! آه!». ومن يقول «Ei! Ei!» لا يفكّر في البيض مثلما من يقول «أخ! أخ!» لا يفكّر في أخيه.

المرور بتجربة دلالة ما والمرور بتجربة تصور ذهنيّ (Vorstellungsbild). نحن «**نعيش التّجربة** في كلتا الحالتين»، نودّ أن نقول: «لكننا فقط نجرّب أشياء مختلفة. ويُقدّم للوعي محتوى مختلف. ـ نضعه بين يديه». ـ ما هو محتوى التجربة التي نمرّ بها في التصور؟ سنجيب بأنّه صورة أو وصف. وما هو محتوى التّجربة التي نمرّ بها في الدلالة؟ لا أعرف كيف ينبغي أن أجيب. ـ إذا كان لهذه العبارة [أي تجربة الدّلالة] معنى ما، فهو يتمثّل في أنّ المفهومين مقترنان بعلاقة تشبه تلك التي تربط <الأحمر> و<الأزرق>؛ وهذا خطأ.

هل يمكن أن نضبط إدراك دلالة مثلما نضبط تصوّراً ذهنيّاً؟ إذا خطر بذهني فجأة مدلول لفظة ما ـ فهل يمكنه أن يبقى ثابتاً أمام ذهني؟

لماذا تبدو هذه العبارة غريبة: «تحضر الخطّة (Plan) بأكملها دفعة واحدة أمام ذهني وتبقى ثابتة مدّة خمس دقائق»؟ يميل المرء إلى الاعتقاد بأنّ ما مرّ بسرعة البرق(9) وما بقي ثابتاً لا يمكن أن يكونا الشّيء نفسه.

صرخت قائلاً: «الآن وجدتها!»(10) لقد كان اختلاجاً مفاجئاً: فقد كان باستطاعتي إذاً أن أعرض كامل الخطّة بتفاصيلها. ما الذي كان من المفترض أن يبقى هنا؟ صورة، ربّما، لكن العبارة «الآن وجدتها!» لا تعني أنّني وجدت الصورة.

---

(9) نرى هنا تلميحاً لنظرية بوهلر وتجربة «الآن وجدتها»» (Aha-Erlebnis). انظر مقدمتنا حول هذا الموضوع وانظر كذلك الفقرة 319 من هذا الكتاب.

(10) تسمّى التجربة «Aha-Erlebnis» و«aha» هي الصيحة المستعملة في كثير من البلدان الأوروبية وحتى العربية حيث نقول شيئاً مثل «أيواه» أو «آهاه»، لكنّها تعبّر فعلاً عن موقف أرخميدس عندما قال «وجدتها» (Eureka). وتترجم العبارة اليوم في الإنكليزية إلى «Eureka Moment» و«Eye-opener». وهو يوافق ما جاء عند فتغنشتاين في العبارة التي استعملها «!Jetzt hab ich's».

إنّ من مرّت بذهنه دلالة ما ولم **ينسها** ثانية، يمكنه أن يستخدم اللفظة بهذه الطريقة.

إنّ من مرّت بذهنه دلالة ما فهو **يعرفها** بعد. أن تخطر الدلالة بالبال هو بداية المعرفة، فكيف يمكن لذلك أن يشبه تجربة التّصور؟

عندما أقول «السيّد محمود ليس محموداً»[11]، فإنني أقصد بـ «محمود» الأول اسم علم وبالثّاني صفة. هل يحدث في ذهني بالضّرورة عندما انطق بلفظة «محمود» الأولى شيء مختلف عمّا يحدث عندما أنطق بالثانية؟ (إلا إذا نطقت بالقضيّة < كما يفعل ببّغاء >). - حاول أن تقصد بـ «محمود» الأولى الصفة، وبالثانية الاسم العلم! - كيف يحصل ذلك؟ عندما أقوم **أنا** بذلك، فإن عينيّ ترمشان بمعنى «الحمد» من الجهد الذي أبذله، لأنّني بينما أنطقها أحاول أن أستعرض المعنى الصحيح لكلتا اللفظتين. - لكن هل أستعرض كذلك مدلول هاتين اللفظتين عندما أنطق بهما بحسب استعمالهما المألوف؟

عندما أنطق بالقضيّة مستبدلاً المدلولين الواحد بالآخر، فإن معنى القضيّة يبدو لي وكأنّه يتلاشى. - حسناً، إنّه يتلاشى **بالنسبة إليّ** وليس بالنسبة إلى من أقوم بإخباره. إذاً فما الضّير من ذلك؟ - «لأنّه، عندما أنطق بالقضيّة بطريقة عادية، يحدث أيضاً **شيء آخر** محدّد جدّاً». وما يحدث **ليس** < هذا الاستعراض الباطني للمعنى > .

III

ما الذي يجعل تصوّري له تصوراً **له**؟

(11) استعمل ل. ف. لفظة «Schweizer» التي يمكن أن تكون صفة تعني «السّويسري» أو اسماً علماً. وغيّرنا المثال هنا أيضاً حتّى يلائم العربيّة، فلفظة «محمود» يمكن أن تكون اسماً علماً، وكذلك صفة مشبهة.

ليس هو شبه الصورة.

السؤال نفسه الذي ينطبق على التّصور ينطبق أيضاً على عبارة «أراه الآن ماثلاً أمامي». ما الذي يجعل من هذه العبارة عبارة تهمّه **هو** ـ لا شيء ممّا يوجد في داخلها أو يتزامن معها (< يوجد وراءها >). إذا أردت أن تعرف من يقصد بها، فاسأله!

(لكن، بالإمكان كذلك أن يمرّ بخاطري وجه أستطيع أن أصوّره دون أن أعرف لمن ينتمي هذا الوجه أو في أيّ مكان رأيته).

لكن ماذا لو افترضنا أنّ شخصاً ما عند تصوّره أو عوض أن يتصوّره، كان يكتفي بالتّصوير بإصبعه في الهواء؟ (بالإمكان أن نسمّي ذلك «تمثلاً حركيّاً» (motorische Vorstellung))، وفي هذه الحالة يمكن أن نسأله: «من يمثل هذا؟»، فقد يحسم جوابُه الأمرَ. ـ وهذا يساوي أن يقدم وصفاً بواسطة الألفاظ، وباستطاعة هذا الوصف أن يقوم **مقام** التصوّر.

IV

«أعتقد أنّه يتألم». ـ هل **أعتقد** كذلك أنّه ليس آلة؟

لا يمكنني أن أستعمل هذه اللفظة في كلا السّياقين إلاّ بامتعاض (Widerstreben).

(أو، ألا يكون الأمر **هكذا**: أعتقد أنّه يتألّم؛ أنا متأكد أنّه ليس آلة؟ لامعنى!).

تصوّر أنّني أقول متحدّثا عن صديق: «إنّه **ليس** إنساناً آليّاً» ـ ما الذّي وقع الإخبار به هنا، ومن يمكن أن يعتبره إخباراً؟ هل هو **شخص** يلتقي شخصاً آخر في ظروف عادية؟ ـ بماذا **يمكن** أن تخبره القضيّة! (في أقصى الحالات إنّ صديقي يتصرّف دائماً باعتباره إنساناً

وليس في بعض الأحيان باعتباره آلة)[12].

إنّ العبارة «أعتقد أنّه ليس إنسانا آلياً»، هكذا ببساطة، ليس لها معنى بعدُ.

إنّ موقفي تجاهه هو موقف تجاه روحه. في **رأيي** (Meinung) ليس له روح.

من تعاليم الدين أن الرّوح يمكن أن تستمر لّما يتلاشى الجسد، فهل أفهم حقّاً ماذا يعلّمنا الدين؟ بالطّبع أفهمه - وأستطيع أن أتصوّر عدّة أشياء مقترنة بذلك. لقد رسمت عدّة لوحات تمثّل هذه الأشياء. ولماذا ينبغي أن يكون رسم من هذا النوع مجرّد نقل ناقص للتفكير الذي وقع التعبير عنه بالألفاظ؟ لماذا لا تقوم **بنفس** الخدمة التّي تقوم بها التّعاليم المنطوقة؟ فالمهمّ هنا هو الوظيفة.

إذا تمكنت صورة التفكير في الدّماغ من الانطباع في داخلنا، فلماذا لا تنطبع كذلك وبأكثر عمقاً صورة الخواطر في النفس؟

إن جسم الإنسان لأحسن صورة لنفس الإنسان.

لكن ماذا عن عبارة مثل هذه: «عندما قلت ذلك فهمته بقلبي»؟ ننطق بهذا ونحن نشير إلى قلبنا. ألا **نعني** شيئاً بهذه الحركة!؟ بل نعنيها بالطبع. أم هل كنّا واعين فقط بأننا لا نستعمل **إلّا** صورة؟ بالطبع لا. - فما اخترناه ليس صورة وليس محاكاة، وهو مع ذلك تعبير تصويريّ.

V

تصوّر أننا نلاحظ تحرّك نقطة ما (نقطة ضوئية على الشاشة، مثلاً). من الممكن أن نخرج باستنتاجات مهمّة، من أصناف مختلفة، انطلاقاً من

---

(12) هذه إحدى الصور المنطقيّة المعروفة باسم القضية الارتجاعية (konverse Aussage).

تصرّف هذه النقطة. يا لها من أشياء مختلفة بالإمكان ملاحظتها! (مسارها وطول موجتها، مثلاً)، أو سرعتها والقانون الذي يتغير مسارها بموجبه، أو عدد الأماكن التي تتغيّر فيها بطريقة متقطّعة وموقعها؛ أو تعاريج انحناءات المسار في هذه الأماكن، وأشياء أخرى لا تحصى. ـ وبإمكان كلّ **سمة** (*Züge*) من سمات هذه التصرّفات أن تكون هي الوحيدة التي تهمّنا، فيمكن، مثلاً، أن يكون كلّ ما يتعلّق بتحرّكها غير مهمّ بالنسبة إلينا ما عدا عدد الالتفافات التي تلفها في مدّة زمنية معينة. ـ وإذا لم نكن نهتم بسمَة **واحدة فقط**، بل بأغلبها، فإنّه بإمكان كلّ من هذه السّمات أن يفيد بمعلومة خاصة من صنف يختلف عن البقية. ويحدث الأمر عينه في ما يتعلّق بتصرّف الإنسان، بسِمات تصرّفه المختلفة التي نلاحظها.

هكذا إذاً فهل يتناول علم النفس (Psychologie) التّصرفات وليس النّفس (Seele).

ما الذي يسجّله عالم النّفس؟ ـ ما الذي يلاحظه؟ ألا يلاحظ بالخصوص تصرّف البشر وبالأخص عباراتهم وأقوالهم؟ لكن **تلك** الأقوال لا علاقة لها بالتصرّف.

«لاحظتُ أنّه كان معكّر المزاج». هل تهمّ هذه الملاحظة التصرّف أم الحالة النفسية؟ («تنذر السماء بالبرق والرّعد»: هل يهمّ هذا القول الحاضر أم المستقبل؟). الاثنان معاً، لكن ليس الواحد بجوار الآخر، بل الواحد من خلال الآخر.

يسأل الطبيب: «كيف حال المريض؟» فتجيب الممرّضة: «إنّه يتأوّه». تقرير حول التصرّف. لكن هل من الضّروري أن يلقى السؤال حول ما إذا كان هذا التأوّه حقيقياً، وهل هو فعلاً تعبير عن شيء ما؟ أليس بالإمكان مثلاً أن نستنتج: «إذا كان يتأوّه، فمن الضّروري أن نزيد في عدد جرعات مسكّن الآلام» دون أن نسكُت عن الحلقة الوسطى؟ (عنصر وسط). ألا يكون المهم هنا هو المعاملة التي يوضع

وصف التصرّف في خدمتها؟

«لكن، هكذا، يقوم هؤلاء بافتراض ضمني». هكذا إذاً، ما يحدث في لعبتنا اللّغوية يقوم دوماً على اتفاق ضمني.

أصف تجربة (Experiment) نفسية: الجهاز وأسئلة القائم بالتجربة، وأعمال الشخص موضوع التجربة وأجوبته ـ ثم أقول إنّ هذا مشهد في مسرحية. ـ عندها يتغير كل شيء. بالإمكان أن نستفسر: لو كانت هذه التجربة موصوفة بالطريقة نفسها في كتاب في علم النفس لفهم التصرف الموصوف فعلاً، علماً بأنّه تعبير عن شيء ذهني لأنه **يتضمّن** أن الشخص موضوع التجربة ليس بصدد مغالطتنا، وأنّه لم يحفظ الأجوبة عن ظهر قلب وأشياء كثيرة من القبيل نفسه. ـ هكذا إذاً، نحن نقوم بافتراض؟

هل بإمكاننا حقاً أن نعبّر هكذا: «طبعاً! أنا أقوم بافتراض أنّ. . .»؟ ـ أو أنّنا لا نفعل ذلك فقط لأنّ الآخر يعرف ذلك مسبقاً؟

ألا يمكن أن يقوم الافتراض حيث يكون هناك شكّ؟ ويمكن أن يغيب الشك تماماً. للشكّ نهاية[13].

تحدث الأمور هنا مثلما تحدث مع العلاقة بين الأشياء الماديّة والانطباعات الحسيّة. لدينا هنا لعبتان لغويّتان والعلاقة التي تربط الواحدة بالأخرى معقّدة جدّاً. ـ ولو حاولنا أن نلخّص علاقتهما في صيغة **بسيطة** لتُهْنَا.

VI

تصوّر أن شخصاً ما يقول: إنّ كلّ لفظة مألوفة لدينا ـ في كتاب

(13) أي لا يمكنني أن أشكّ في أنّني أشكّ؛ وهو ما انتهى إليه ديكارت في ما يعرف بالكوجيتو (Cogito).

مثلاً ـ تحيط بها في ذهننا < هالة > من الاستعمالات إشاراتها باهتة. ـ كما لو كان كلّ شكل من الأشكال في اللّوحة محاطاً بمشاهد رقيقة غضّة مبهمة المعالم، رُسم وكأنّه، إن صحّ القول، في بعد آخر ونرى فيه الأشكال في سياقات أخرى. ـ دعنا ننظر بجديّة إلى هذه الفرضيّة! وإذا بنا نرى أنّها عاجزة عن تفسير **المقصد** (Intention).

وإذا كانت الأمور هكذا، وكانت الاستعمالات الممكنة للفظة ما تطوف مرتّجة أمام أذهاننا عندما نسمعها أو ننطق بها، ـ وكانت الأمور على هذا النحو إذاً، فإنّ ذلك لا يصحّ إلاّ بالنسبة إلينا **نحن**. ولكننا نتواصل مع الآخرين دون أن نعلم حتّى إن كان هؤلاء قد عاشوا مثل تجربتنا.

بماذا سنردّ عمّن يخبرنا أنّ الفهم بالنسبة **إليه** هو عمليّة باطنيّة؟ ـ بماذا سنردّ عليه إذا قال إنّ لعب الشطرنج بالنسبة إليه هو عمليّة باطنيّة؟ ـ إذا أردنا أن نعرف إن كان يستطيع أن يلعب الشطرنج، فإنّ ما يحدث في داخله لا يهمّنا في شيء. ـ وإذا أجبنا أنّ هذا هو في الحقيقة كلّ ما يهمّنا: ـ بالتحديد ما إذا كان قادراً على لعب الشطرنج، ـ [14] عندها، ينبغي أن نلفت انتباهه إلى المعايير التّي تبرهن على قدرته، ومن ناحية أخرى على المعايير التّي تتعلّق بـ < الأحوال الباطنيّة > (innere Zustände).

حتّى لو لم يكن لشخص ما قدرة محدّدة إلاّ عندما يشعر بشيء معيّن، وما دام يشعر به فقط، فإنّ هذا الإحساس ليس هو القدرة.

لا تتمثّل الدلالة في أن تعيش التجربة التّي تحصل عند السماع أو النطق بالألفاظ، ولا يتمثّل معنى. القضيّة في تراكب هذه التجارب. ـ (كيف يتركّب معنى القضيّة: «لم أره حتّى اللّحظة» من مدلولات الألفاظ التّي تكوّنها؟). تتكوّن القضيّة من مفردات وهذا يكفي.

---

(14) سقطت هذه الجملة الأخيرة (بين مطتين) من الترجمة الفرنسيّة.

يميل المرء الى القول إنّه بإمكان كلّ لفظة أن تكون لها صفة مختلفة في سياقات مختلفة، لكن للّفظة صفة **واحدة** تكون لها على الدّوام - إنّها سحنتها، فهي تنظر إلينا فعلاً، لكن سحنة **مرسومة** على لوحة تنظر إلينا أيضاً.

هل أنت متأكّد من أنّه لا يوجد إلاّ شعور **واحد** بـ «إنْ» - (Wenn - Gefühl)[15]. وليس مشاعر كثيرة، مثلاً؟ هل حاولت أن تنطق اللفظة في سياقات متنوّعة؟ مثلاً، عندما تحمل النبر الأساسي للقضيّة وعندما يقع النبر على اللفظة التّي تليها.

تصوّر أنّنا لقينا شخصاً يقول متحدّثاً عن إحساسه بالألفاظ إنّ لديه مع «إنْ» و«لكنْ» الشعور **نفسه**. - هل يجوز لنا ألاّ نصدّقه؟ ربّما استغربنا ذلك: «ألا يلعب بتاتا لعبتنا»، يودّ المرء أن يقول، أو كذلك: «هذا نوع آخر من النّاس».

ألا يمكننا أن نفكّر أنّه يفهم هذين الحرفين: «إنْ» و«لكنْ»، مثلما نفهمهما نحن، إن كان هذا الشخص **يستعملهما** مثلما نستعملهما نحن؟

نحن نسيء تقدير الأهميّة النفسيّة للشعور بـ «إنْ» إذا اعتبرناها ترابطاً (Korrelate) بديهيّاً لدلالة ما، بل ينبغي اعتبارها في سياق مختلف، في سياق الظروف الخاصة التّي يحدث فيها هذا الشّعور.

هل يحدث لدى شخص ما شعور بـ «إنْ» أبداً إذا لم ينطق

---

(15) هذا تلميح لفرضيّة ويليم جيمس (James) الذي يتحدّث عن الأحاسيس الخاصة التّي يحدثها استعمال ألفاظ من نوع «إذا» (if) و«وَ» (and) و«لكن» (or, but)، و«لا» (not)، إلخ، أي ما نسمّيه الحروف والأدوات النحويّة. وهذه الأحاسيس لا تقلّ دلالة عن الأحاسيس الأخرى العادية مثل الإحساس بالبرد أو بالصلابة، إلخ. نجد تفسير هذا التلميح وتحليله بأكثر تفاصيل في: Ludwig Wittgenstein, *The Brown Book* ([s. l.]: [s. n.], [1934-1935]; 1958), para. 1.

بلفظة «إنْ»؟ على كلّ، إنّه لمن العجب أن يكون هذا هو سبب حدوث هذا الشعور، ويصحّ الشيء نفسه بصفة عامّة، على <جوّ> (Atmosphäre) لفظة ما ـ لماذا نعتبر بهذه الدرجة من البداهة أنّ **لهذه** اللفظة وحدها هذا الجوّ؟

إنّ الشعور بـ «إنْ» ليس إحساساً يرافق لفظة «إنْ».

ينبغي مقارنة الشعور بـ «إنْ» بـ <الشعور> الخاص الذي يُحدثه فينا مقطع (Phrase)[16] موسيقيّ (نَصف أحياناً مثل هذا الشعور في قولنا: «يبدو هنا وكأنّه وقعَ استخلاص استنتاج ما» أو «أودّ أن أقول: <**إذنْ**> ...» أو «هنا تتملّكني دائماً رغبة في القيام بحركة ـ» ـ ثمّ نفعل ذلك).

لكن هل من الممكن أن نفصل بين هذا الشّعور والمقطع الموسيقيّ؟، مع ذلك ليس المقطع هو السبب، إذ يمكن لشخص أن يستمع إليه دون أن يحدث عنده هذا الإحساس.

أيكون هذا مماثلاً لـ <التّعبير> الذي يعزف به المقطع؟

نحن نقول إن هذا الفاصل الموسيقي يحدث فينا شعوراً خاصاً، فنترنّم به ونقوم بحركة معيّنة، وربما كان لنا أيضاً إحساس خاص. ولكن هذه الظواهر المصاحبة للترنّم ـ الحركة والتأثر ـ لا يمكن أن نتعرّف عليها ثانية لو كانت في سياق آخر؛ فهي خاوية تماماً ما عدا اللحظة التي نترنّم فيها بهذا الفاصل.

«إنّني أنشد هذا الفاصل بتعبير خاصّ جدّاً». إنّ هذا التعبير ليس شيئاً يمكن فصله عن الفاصل. إنّه مفهوم مختلف (لعبة مختلفة).

---

(16) تستعمل اللفظة «Phrase» في الألمانية غالباً إمّا بمعنى عبارة معروفة جميلة الصوغ أو بمعنى سلبي «عبارة جوفاء». ولكنّها هنا تستعمل في ميدان الموسيقى مقترضة من الفرنسية «Phrase musicale»، وهي كما ترجمناها نحن «المقطع الموسيقيّ».

إن التجربة التي وقع المرور بها هي هذا الفاصل كما عزف (على هذا النحو الذي أعزف به الآن، فالوصف لا يمكنه إلاّ أن **يشير** إليه إشارة).

الجوّ الذي لا يمكن فصله عن الشّيء - ليس جوّا إذاً.

إن الأشياء المترابطة بشدّة، والتي **كانت** مترابطة، تبدو متلائمة في ما بينها. ولكن كيف يظهر ذلك؟ كيف يظهر أنّها تبدو متلائمة؟ قد يكون تقريباً هكذا: لا يمكننا أن نتصوّر أنّ الإنسان الذي له هذا الاسم وهذه السحنة وهذا الخطّ، لم ينتج **هذه** الأعمال، بل شيئاً مخالفاً تماماً (أعمال رجل عظيم آخر).

أليس بمقدورنا أن نتصوّره؟ فلنحاول ذلك إذاً؟ -

يمكن أن تسير الأمور هكذا: نما إلى علمي أن شخصاً ما يرسم لوحة «بيتهوفن» (Beethoven) وهو يؤلّف السيمفونية التّاسعة». باستطاعتي أن أتصوّر بسهولة ماذا عسانا أن نرى في مثل هذه اللوحة، لكن ماذا لو تصوّرنا أنّ شخصاً ماّ يريد أن يتمثّل كيف يبدو غوته (Gœthe) وهو يؤلّف السيمفونية التاسعة؟ هنا، ليس بوسعي أن أتصوّر أيّ شيء غير مثير للإزعاج والسّخريّة.

VII

النّاس الذين يحكون لنا بعض الأحداث عندما يستيقظون (كانوا في هذا المكان أو ذاك، إلخ). نحن نعلّمهم عندها عبارة «رأيت في ما يرى النّائم» التي تسبق الحكاية. ثمّ أسألهم في بعض الأحيان: «هل رأيت شيئاً في منامك هذه الليلة؟»، فيعطون جواباً بالنّفي أو بالإيجاب، وأحياناً يسردون عليّ ما رأوا، وأحياناً أخرى لا يحكون شيئاً. هذه هي اللّعبة اللغويّة (لقد افترضت هنا أنّني أنا نفسي لا أحلم. لكنّني إذا لم أشعر أبداً بحضور خفي غير مرئي، بينما حصل للآخرين، يمكن لي أن أسألهم عن تجربتهم).

هل عليّ إذاً أن أقوم بافتراض حول ما إذا كانت ذاكرة النّاس قد أوقعتهم في الوهم أم لا؛ أتراهم رأوا خلال نومهم هذه الصّورة أمام أعينهم، أم توهّموا ذلك بعدما استيقظوا؟ وماذا يعني مثل هذا السؤال؟ ـ وما أهمّيته!؟ هل نطرح هذا السؤال في كلّ مرّة يحكي لنا فيها شخص ما رآه في المنام؟ وإذا لم يكن كذلك ـ ألأنّنا متأكدون أنّ ذاكرته لم توقعه في الوهم؟ (ولنفترض أنّ لهذا الشّخص ذاكرة رديئة جدّاً).

فهل يعني ذلك أنّه من السّخف أن نطرح السؤال حول ما إذا كانت الأحلام تحدث فعلاً خلال النّوم، أو أنّها ظواهر من ذاكرة المستيقظ؟ هذا يتعلّق باستعمال السؤال.

«يبدو أن الفكر يستطيع أن يعطي مدلولاً للفظة». ـ أليس هذا كما لو أنني قلت: «يبدو أنّ ذرّات الكربون في البنزين في أحد زوايا مسدّس الأضلاع»؟ لكن هذا ليس شيئاً يبدو كذلك؛ بل هي صورة.

تطوّر المقدّمات من الحيوانات (höheres Tiere) وتطوّر الإنسان واستفاقة الوعي في مستوى معيّن. الصّورة هي تقريباً هذه: إنّ العالم مظلم، على رغم تموّجات الأثير التي كانت تملأه. ولكن في يوم ما فتح الإنسان عينيه المبصرتين وإذا بالعالم مضيء.

إنّ ما تصفه لغتنا هو صورة قبل كلّ شيء[17]. ما الذي ينبغي فعله بهذه الصورة، وكيف نستعملها[18] يبقى أمراً غامضاً. ولكنّه من الواضح أنّه ينبغي علينا البحث فيها إن أردنا أن ندرك معنى عبارتنا، لكن يبدو أن الصّورة تعفينا من هذا الجهد؛ فهي تشير بعدُ إلى استعمال مخصوص. وهذه طريقتها في الإيقاع بنا.

---

(17) لكنّه يقول في *The Blue Book* إنّه لا وجود بالضرورة لشبه بين الصورة وما تمثله.

(18) يؤكّد ل. ف. مرّة أخرى نظرته الأداتيّة للغة مرتبطة هذه المرّة باستعارة الصورة.

VIII

«تخبرني أحاسيسي الحركية (kinästhetische Empfindungen) عن أعضائي ووضعها».

أجعل سبّابتي تقوم بحركة تأرجح خفيفة، ذات ذبذبة صغيرة، فأكاد لا أحسّ بها، بل إنّني لا أحسّ بها تماماً. ربّما أحسّ بها قليلاً في طرف الإصبع في شكل تأثّر خفيف (ولا شيء بتاتاً في المفصل). فهل إنّ هذا الإحساس هو الذي يخبرني عن الحركة؟ ـ بما أنّه باستطاعتي أن أصفها بدقّة.

«على كلّ، ربّما كنتَ فعلاً تحسّ بها، وإلاّ لما كنت تعرف (دون أن تراه)، كيف كان إصبعك يتحرّك»، لكن «أن تعرف» ذلك يعني فقط: أنّك تستطيع وصفه. ـ بإمكاني أن أتبينّ من أيّ اتجاه يأتي الصوت إلاّ لأنّ تأثيره في إحدى أذنيّ أقوى من الأخرى؛ لكنّني مع ذلك لا أشعر به في أذني؛ وعلى رغم ذلك فله تأثيره: فأنا < **أعرف** > من أيّ اتجاه يأتي الصوت؛ فأنظر مثلاً في ذلك الاتجاه.

هذا ما يحدث بالنسبة إلى الفكرة التي نفترض أن تكون سمة (Merkmal) الإحساس بالألم هي التّي تخبرنا عن موضعه من الجسم؛ وسمة صورة الذّاكرة[19] هي التي يخبرنا عنه زمن حدوثه.

يمكن للإحساس أن يخبرنا عن الحركة أو عن وضع عضو ما (من لا يعرف مثلاً، مثلما يعرف ذلك شخص عادي، إن كانت ذراعه ممدودة يمكنه أن يوقن بذلك عندما يشعر بألم حادّ في مرفقه). ـ وهكذا يمكن أيضاً لطبيعة الألم أن تخبرنا عن موضع الإصابة (ويخبرنا اصفرار الصورة الفوتوغرافية عن حالة قدمها).

---

(19) إذا اعتبرنا الذاكرة صورة، فينبغي أن تكون صورة حدث من أحداث الكون.
انـظـر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Edited by Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1964; [1929-1933], para. 49.

ما هو المعيار الذي أستطيع أن أثبت على أساسه أنّ الانطباع الحسّي (Sinneseindruck) يخبرني عن الشكل واللّون؟

أي انطباع حسّي؟ حسناً، هو **هذا**؛ أصفه بواسطة الألفاظ أو بواسطة صورة.

والآن: بماذا تشعر عندما تكون أصابعك في هذا الوضع؟ ـ «كيف ينبغي أن يفسّر الشعور؟ إنّه شيء خاص جدّاً لا يمكن تفسيره». ومع ذلك لا بدّ من أن نكون قادرين على تعلّم استعمال الألفاظ!

أنا هنا بصدد البحث عن الفوارق النّحويّة (grammatischer Unterschied).

لنصرف النّظر الآن عن الشعور الحركيّ (kinästhetisches Gefühl)! ـ أريد أن أصف ما أشعر به لشخص ما وأقول له: «افعل **هكذا** وسيكون لديك ذلك الشّعور»، أقول ذلك وأنا أرفع ذراعي أو رأسي في وضع خاص. هل هذا إذاً وصف للشعور، ومتى يمكنني أن أقول إنّه قد أدرك أيّ شعور أقصد؟ ـ ينبغي أن نقدّم له بعد ذلك وصفاً **إضافياً** للشعور، من أيّ نوع ينبغي أن يكون؟

أنا أقول: «افعل هكذا وسيكون لديك ذاك الشعور». أليس من الممكن أن نشكّ هنا؟ ألا يفترض أن يكون هناك شكّ (Zweifel) عندما يكون المقصود هو الشّعور؟

هذا يبدو **هكذا**؛ **وذاك** له طعم **كذا**؛ **وذاك الآخر** يشعر بنفسه **هكذا**؛ يجب تفسير «ذاك» و«كذا» بطرق مختلفة.

إنّ لـ < الشعور > بالنّسبة إلينا أهمّية **محدّدة**. ويدخل ضمن ذلك الاهتمام مثلاً بـ < درجة الشعور > و< موضعه > وإمكانية أنّ يكون أحدهما طاغياً على الآخر (إذا كانت الحركة تحدث ألماً حادّاً، بصفة تجعله يطغى على كلّ الأحاسيس الأخرى في الموضع نفسه، ألا يصبح من غير المؤكد إن كنتَ فعلاً قد قمت بهذه الحركة؟ ألا يمكنه مثلاً أن

يحملك على التأكّد من ذلك بالنظر إليه بعينيك؟).

IX

من يلاحظ حزنه هو، فبأي حواسّ يلاحظه؟ بحاسّة خاصة، حاسّة **تشعر** بالحزن؟ هكذا، عندما يلاحظه، فهل يشعر به بطريقة **مختلفة**؟ وأيّ حزن يلاحظه الآن؟ هل هو حزن لا يوجد هنا إلاّ لأنّه يلاحَظ؟

«الملاحظة» لا تنتج الملاحِظ (هذا إقرار مفهومي).

أو: أنا لا < ألاحظ > **ذلك** الذي لا يأتي إلى الوجود إلاّ من خلال الملاحظة. إنّ موضوع الملاحظة شيء مختلف.

إنّ لمساً كان مؤلما بالأمس، لم يعد يؤلمني اليوم.

لم أعد أشعر بالألم اليوم إلاّ عندما أفكّر فيه (أي: في ظروف معينة).

لم يعد حزني هو نفسه: إنّ الذكرى التّي كانت لا تحتُمل السّنة المنصرمة لم تعد كذلك اليوم.

هذا نتيجة ملاحظة.

متى يقال: إنّ شخصاً ما يلاحظ؟ تقريباً: عندما يضع الشّخص نفسه في موضع مناسب يساعد على تلقّي انطباعات معيّنة، بهدف وصف ما تخبره به (مثلاً).

إذا درّبنا شخصاً على إطلاق صوت محدّد عندما يرى شيئاً أحمر، وصوتاً آخر عند رؤيته لشيء أصفر، وهكذا مع الألوان الأخرى، فإنه بإطلاق هذه الأصوات لا يصف الأشياء بحسب ألوانها، بعد. حتّى وإن ساعدنا ذلك على وصفها. يتمثّل الوصف في ارتسام (Abbildung) التّوزيع في مجال ما (الزّمن، مثلاً).

أسرّح نظري في الغرفة، وفجأة يقع نظري على شيء ذي لون أحمر لافت وأقول «أحمر!» ـ لكنّ هذا لا يمثّل وصفاً بالمرّة.

هل إنّ الألفاظ «أنا خائف» وصف لحالة نفسية؟

أقول: «أنا خائف»، فيسألني شخص آخر: «ماذا كان ذلك؟ صرخة فزع؛ أو أنّك تريد أن تخبرني بما تشعر به، أو بنظرتك لحالتك الحاضرة؟». هل باستطاعتي أن أقدّم له دائماً جواباً واضحاً؟ هل بإمكاني حتّى أن أعطيه جواباً؟

بالإمكان أن نتصوّر هنا أشياء مختلفة جدّاً، مثلاً: «لا، لا، أنا خائف!».

«أنا خائف. وينبغي للأسف أن أعترف بذلك».

«لا زلت خائفاً قليلاً، لكن ليس كما كنت قبل الآن».

«في الأساس، ما زلت خائفاً، حتّى وإن كنت لا أريد أن أعترف بذلك ولو لنفسي».

«أنا أعذّب نفسي بشتّى أنواع الأفكار المخيفة».

«أنا خائف الآن ـ حيث ينبغي أن لا أكون كذلك»[20].

يناسب كل جملة من هذه الجمل نبرة خاصة وسياق مختلف.

بإمكان المرء أن يتصوّر أشخاصاً وكأنهم يفكّرون بطريقة أكثر دقّة منّا نحن، ويستعملون ألفاظاً كثيرة مختلفة حيث نستعمل لفظة **واحدة**.

يتساءل المرء «عمّ تدلّ بالتدقيق «أنا خائف»، وإلى ماذا أهدف عندما أنطق بهذه العبارة؟». ولا نحصل بالطبع على إجابة، أو نحصل على إجابة لا تفي بالحاجة.

(20) سقطت هذه الجملة الأخيرة من الترجمة الفرنسيّة.

السؤال هو: «في أي نوع من السّياقات توجد [هذه العبارة]؟».

لا أحصل على أيّة إجابة عندما أسأل: «ما هو هدفي؟». إن أردت أن أجيب عن «فيمَ أفكّر عندما أقول ذلك؟»، وأنا أعيد عبارة الخوف، وفي ذات الوقت أراقبني كما لو كنت أراقب ذهني بطرف العين. ولكن، يمكنني، ربّما، في حالة ملموسة أن أسأل: «لماذا قلت ذلك، ما كنتُ أعنيه به؟» ـ وبإمكاني الإجابة أيضاً، لكن ليس على أساس ملاحظة الظواهر التّي ترافق القول. وقد تكمّل إجابتي عبارتي السابقة وتعيد صياغتها بإسهاب.

ما هو الخوف؟ ماذا يعني «أن أخاف»؟ إذا أردت أن أفسّره بإشارة **واحدة** ـ كان عليّ أن **ألعب** دور الخائف.

هل بإمكاني كذلك أن أعرض التّمنّي بهذه الطريقة؟ لا أظنّ! ولا حتّى الاعتقاد أيضاً؟

وصف حالتي النفسيّة (حالة الخوف، مثلاً)، ـ أقوم بهذا الوصف في سياق خاصّ (بالطريقة نفسها التّي لا يكون فيها عملٌ معيّنٌ تجربة إلاّ في سياق معيّن).

إذاً هل إنّ استعمال نفس العبارة في ألعاب لغوية مختلفة على هذه الدرجة من الغرابة؟ وكأنّها، أحياناً، بين الألعاب أيضاً؟

وهل أتكلم إذاً دائماً بنيّة محددة بدقّة؟ ـ وهل إنَّ ما أقوله عديم المحتوى (sinnlos)، لأن ذلك لم يحصل؟

عندما نقول في تأبين الميت «نحن نبكي عزيزاً...»، فإننا ننطق بالطبع بعبارة حزن؛ ولا نقوم بإعلام الموجودين بشيء ما. لكن عندما نقوم بدعاء على قبر، فإنّ هذه الألفاظ ستكون عبارة عن نوع من الإخبار بشيء.

ولكن الإشكال هو التّالي: إنّ الصيحة التي لا يمكن أن نسميها

وصفاً، إذ هي أكثر بدائية من الوصف، تقوم على رغم ذلك بوظيفة وصف الحياة الذهنيّة (Seelenlebens).

ليست الصيحة وصفاً، لكن توجد ممرّات انتقال. ويمكن للألفاظ «أنا خائف» أن تكون أكثر قرباً أو بعداً من الصيحة. يمكن أن تكون قريبة منها جدّاً، ويمكن أن تبتعد عنها كثيراً.

إننا لا نقول بالضرورة عن شخص إنّه **يشتكي** لأنّه يقول إنّه يتألم. كذلك يمكن للألفاظ «أتألم» أن تكون شكوى، ويمكن كذلك أن تكون شيئاً آخر مختلفاً.

لكن إذا لم تكن «أنا خائف» دائماً شبيهة بالشكوى، ولكنّها كذلك في بعض الأحيان، فلماذا نريدها **دائماً** أن تكون وصفاً لحالة نفسية؟

X

كيف توصل المرء إلى استعمال عبارة مثل «إنّي أعتقد...»؟، هل حصل مرّة أن تفطّنَا إلى هذه الظاهرة (ظاهرة الاعتقاد)؟

هل لاحظ المرء نفسه ولاحظ غيره فاكتشف بذلك الاعتقاد؟

يمكن أن نقدم مفارقة مور (Moore's Paradox)[21] هكذا: إن

(21) بالإنجليزية في النّص. يبدو بحسب دارسي حياته أنّه سمع هذه المفارقة لأوّل مرّة (سنة 1910) عندما ذهب ليزوره في بيته، بل يبدو أنّ الفضل في التفطّن إلى أنّها مفارقة يعود لفتغنشتاين، إذ إنّ مور لم يرها على أنّها كذلك. ومفارقة مور هذه تتمثّل في أنّنا نقبل قولا من صنف: «يعتَقد أنّ المطر ينزل ولكنّ المطر لا ينزل» عندما يكون المتكلّم غير المعتقد، بينما لا نقبل بالقول: «أعتقِدُ أنّ المطر ينزل ولكنّ المطر لا ينزل». وعلى رغم أنّ القضيّتين تهمّان نفس الحدث، ولهما نفس التركيب، إلخ، إلاّ أنّ بينهما فرقاً مهماً يتمثّل في أنّ الأولى تصف حالة المعتقِد، بينما تعبّر الثانية عن موقف المتكلّم الذي لا يمكنه أن يضع القضيّة في صيغتين متضاربتين. وتهمّ هذه المفارقة أيضاً الاعتقاد والمعرفة، فتضع بينهما حدّاً فاصلاً (إذ خلافاً للاعتقاد، لا تقبل القضيّة مع فعل «يعرف» سواء مع ضمير المتكلّم أو مع الغائب. فلا تقبل القضيّة: *أعرف أنّ المطر ينزل، ولكنّه لا ينزل ولا كذلك *يعرف أنّ المطر ينزل، ولكنّه لا ينزل). انظر: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Muirhead Library of Philosophy (London: Allen and Unwin; New York: Macmillan, [1959]). =

العبارة «إنّي أعتقد أنّ الأمور تحدث هكذا» تستعمل بطريقة مماثلة للقضيّة «إنّ الأمور تحدث هكذا»؛ ومع ذلك، فإن **الفرضية** التّي أعتقد بموجبها أنّ الأمور تحدث هكذا لا تستعمل بطريقة مماثلة لفرضية: إنّ الأمور تحدث هكذا.

في الواقع، يبدو وكأنّ الإقرار «إنّي أعتقد...» ليست إقراراً بما تتضمّنه الفرضية «إنّي أعتقد...»[22]!

كذلك الشأن بالنسبة إلى العبارة «أعتقد أن المطر سينزل»، فإن لها معنى مماثلاً، أي استعمالاً مماثلا لـ «سينزل المطر»؛ لكن ليس لـ «كنت أعتقد حينها أنّ المطر سينزل» معنى مماثلٌ لـ «حينها كان المطر ينزل».

«لكن، لا بدّ إذاً من **أن** تقول القضية < كنت أعتقد > في الماضي **نفس** ما تقوله القضية < إنّي أعتقد > في الحاضر!» - لا بدّ إذاً أن تعني $\sqrt{-1}$؟، في علاقتها بـ 1 - بالضبط نفس ما تعنيه $\sqrt{1}$؟ في علاقتها بـ 1!، وهذا كلام لا يعني شيئاً.

«في الأساس، أصف بواسطة الألفاظ < إنّي أعتقد... > حالة ذهني (Geisteszustand) الخاصة - لكنّ هذا الوصف هنا إقرار غير مباشر عن حالة الأشياء (Tatbestand)[23] نفسها التي نعتقدها». - تماماً مثلما أصف في ظروف معيّنة صورة فوتوغرافيّة حتّى أصف الشيء نفسه الذي التقطته الصورة.

= وهذه المفارقة منشورة أيضاً في: G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Muirhead Library of Philosophy (London: Allen and Unwin; New York: Humanities Press, 1953),

انظر لمزيد التفاصيل: Abderrazak Bannour, *Rhétorique des attitudes propositionnelles: De la nature du signe aux frontières du sens*, 2 vols ([Tunis]: Université de Tunis, 1991), vol. 2: *Rhétorique et argumentation*.

(22) يميّز ل. ف. بين الإخبار والفرضيّة، فيجعل الأولى بحرف التّاج «Ich glaube»، والثانية بالحرف العادي «ich glaube».

(23) هذه هي المرّة اليتيمة التي يستعمل فيها «Tatbestand» مرادفاً لـ «Sachverhalt».

لكن، ينبغي عليّ أيضاً أن أكون قادراً على القول بأن الصّورة الفوتوغرافية أخذت للشيء صورة جيّدة. كذلك إذاً: «إنّي أعتقد أن المطر ينزل واعتقادي موثوق به، لذلك فأنا أثق به» ـ في هذه الحالة يكون اعتقادي نوعاً من الانطباع الحسّي.

من الممكن ألا يثق الإنسان بحواسّه الشخصية، لكن ليس بإمكانه ألا يثق باعتقاده الشخصي(24).

لو كان هناك فعل يعني < الاعتقاد خطأ > ، فإن تصريفه في المضارع المرفوع(25) مع ضمير المتكلم سيكون عديم المعنى.

لا تعتبر من البديهي أن يكون للأفعال «يعتقد»، و«يتمنّى» و«يودّ» كلّ الأشكال النحويّة التي لـ «يقصّ»، و«يعضّ» و«يمرّ»، بل أمراً على درجة كبيرة من الغرابة(26).

يمكن أن نحوّل لعبة الإخبار اللّغويّة بصورة تجعل هدف التّواصل ليس إبلاغ المتلقّي (Empfänger) معلومة حول موضوع محلّ الإخبار، بل حول المُخبِر نفسه.

وهذا يحدث، مثلاً، عندما يمتحن أستاذٌ تلميذاً (يمكننا أن نقيس لكي نتحقّق من المتر المعيار).

لنفترض أنّني أقدّم عبارة ـ مثلاً «إنّي أعتقد...» ـ بهذه الطريقة:

---

(24) هذا تلميح واضح للكوجيتو الديكارتي (Cogito)، حيث شك ديكارت في حواسه، ولكنه لم يشك في اعتقاده.

(25) طوعنا المثال الألماني «Erste Person im Indikativ des Präsens» كي يلائم اللغة العربية. و«الاعتقاد خطأ» هو في الحقيقة جوهر مفارقة مور، كما رأينا آنفاً.

(26) يذكر ل. ف. أفعالا مختلفة من اللغة الألمانية تضم المجموعة الأولى منها: «يعتقد» (glauben)، «يتمنّى» (wünschen)، و«يريد» (wollen)؛ وفي المجموعة الثانية «يقطع، يقصّ» (schneiden)، «يمضغ، يلوك» (kauen)، و«يجري، يعدو» (laufen). وقد غيرنا هذه الأمثلة حتّى تناسب ما أمكن فكرة المؤلف، دون أن نبتعد عن الأمثلة بصفة تخل بروح النص.

ينبغي أن تتقدّم على الإخبار بحيث إنها تستعمل لتقديم معلومة حول المُخبِر نفسه (ليس من الضروري إذاً أن تقترن العبارة بعدم اليقين، تذكَّر أنّه بالإمكان التعبير عن عدم اليقين كذلك باستعمال تركيب غير شخصي لا يظهر فيه المتكلّم[27] «من الممكن أن يأتي اليوم») ـ بينما سنجد تناقضاً في «إنّني أعتقد. . . ولكن الأمور ليست كذلك».

إنّ «إنّني أعتقد» تخبر عن حالتي. يمكن انطلاقاً من هذه العبارة أن نخرج باستنتاجات تهمّ تصرّفي. سنرى هنا إذاً **شبهاً** (Ähnlichkeit) مع عبارات الانفعال وتغيّر المزاج، إلخ.

لكن إذا كانت القضيّة «إنّني أعتقد أن الأمور كذا وكذا» تفصح عن حالتي، فإنّ الإقرار «الأمور كذا وكذا» يفعل بالمثل، لأن العلامة «إنّني أعتقد» لا يمكنها أن تفعل ذلك؛ بل يمكنها في أقصى الحالات أن تشير فقط إلى ذلك.

لنفترض لغة لا يعبّر فيها عن «إنّي أعتقد أنّ الأمور كذا وكذا» إلاّ بواسطة نبرة الإقرار بـ «الأمور كذا وكذا». هنا، أي في هذه اللّغة، عوض «إنّه يعتقد» نقول «إنّه يميل إلى قول. . .»، وتوجد كذلك الفرضية (الافتراض)[28] في صيغة «لنفترض أنّني أميل إلى. . .إلخ»، لكن لا وجود للعبارة «إنّني أميل إلى قول».

لن يكون هناك مكان لمفارقة مور (Moore) في هذه اللّغة، لكن

---

(27) يستعمل ل. ف. هنا لفظة «unpersönlich»، وهي تناسب في النحو العربي جزئياً المبني للمجهول، لكنّها لا تفي بالحاجة هنا لعدم توافق التراكيب بين العربية والألمانية، فما يحاول أن يبرزه فتغنشتاين ليس التركيب في حد ذاته، بل غياب المخاطب من الجملة. لذلك رأينا أن نجعل مقابل الجملة الألمانية «Er dürfte heute kommen»، إمّا «بإمكانه أن يأتي اليوم» أو «من الممكن أن يأتي اليوم».

(28) يستعمل ل. ف. في الحقيقة «Konjunktiv»، وهو مصطلح نحويّ يناسبه في الفرنسية «Subjonctif» والإنكليزية «Subjonctive»، أمّا في العربيّة فيمكن أن نجد له مقابلاً في «المضارع المنصوب».

سنجد مكانها فعلاً ينقصه أحد الأشكال[29].

ينبغي ألا نعجب لهذا. فكّر أنّه بإمكاننا أن نتنبّأ بأفعالنا **نفسها** في المستقبل من خلال تعبيرنا عن نيّتنا.

أقول عن شخص آخر «يبدو أنّه يعتقد...»، ويقول الآخرون الشّيء نفسه عنّي. الآن، لماذا لا أقول ذلك أبداً عن نفسي، حتّى ولو قال الآخرون ذلك عنّي وكانوا **على صواب**؟ ـ ألا أرى نفسي ولا أسمعها إذاً؟ ـ بالإمكان قول ذلك.

«يشعر الإنسان باليقين في داخله، ولا يستنتجه من خلال أقواله أو من النّبرة التي ينطقها بها» ـ صحيح أنّنا لا نستنتج من أقوالنا نفسها قناعتنا الشخصية أو الأفعال التي تتولّد عنها.

«هنا، يبدو أنّ العبارة < إنّي أعتقد > ليست الإخبار بما تتضمّنه الفرضية». ـ لذلك سعيت إلى البحث عن امتداد مختلف للفعل مع ضمير المخاطب في المضارع المرفوع.

أنا أفكّر في ذلك بهذه الطريقة: الاعتقاد هو حالة نفسية. ولها استمرار، وهذا الاستمرار غير مقترن بمدّة النّطق بها في القضيّة: الاعتقاد إذاً نوع من استعداد (Disposition) الشخص الذي يعتقد. هذا ما توحي لي به، عند الآخر، تصرّفاته وألفاظه، وبالتحديد سواء عبارة «إنّني أعتقد...» أو كذلك مجرّد الإخبار. ـ كيف يحدث ذلك إذاً في ما يخصّني؟ كيف أتعرّف أنا نفسي عن حالتي الشخصية؟ ـ هنا ينبغي عليّ أن أتفحّص نفسي مثلما يفعل الآخرون، أن أنصت إلى ألفاظي وأن أكون قادراً على أن أخرج منها باستنتاجات!

---

(29) يعبر النحاة واللغويّون العرب عن هذه الأفعال التي لا تصرّف مع كل الضمائر بهذه اللفظة نفسها التي يستعملها ل. ف.، أي «فعل ناقص»؛ لكن ليس بالمعنى المعروف بمعنى معتلّ الآخر.

لـدي مـوقـف تجاه ألـفـاظـي ذاتهـا، مختـلـف تمـامـاً عـن مـواقـف الآخرين[30].

بإمكاني أن أجد امتداداً لتصريف مختلف لهذا الفعل، إن أنا تمكنت من قول «يبدو أنّني أعتقد».

لو كنت أسمع الكلام الذي ينطق به فمي، لقلت إن شخصاً آخر يتكلّم من خلال فمي.

«بحكم ما قلته، **هذا** ما اعتقده». الآن من الممكن أن نفكّر في ظروف يكون فيها لهذه الألفاظ معنى.

وعندها يمكن أن يقول شخص ما أيضاً «المطر ينزل ولا أعتقد أنّ المطر ينزل» أو «يبدو لي أنّ الأنا يعتقد ذلك، لكن الأمر ليس كذلك». لهذا الغرض ينبغي أن نتخيّل تصرّفاً يشير إلى أنّ هناك شخصين يتكلّمان من خلال فمي.

يقع الخط، منذ **الفرضية**، في وضع مختلف عمّا تفكّر به.

إنّك تتضمّن بعدُ بقولك «لنفترض أنّني أعتقد...» كاملَ نحو لفظة «يعتقد»، في استعمالها العادي الذّي تحذقه. ـ إنّك لا تفترض حالة الأشياء (Stand der Dinge)، لنقُل ماثلة أمام عينيك بواسطة صورة بيّنة، بحيث تستطيع أن تلحق بهذا الافتراض إخباراً مختلفاً عن المألوف. ـ لن تعرف قطّ ما تفترضه هنا (أو، مثلاً، ما الذي يترتّب عن مثل هذا الافتراض) إن لم يكن استعمال «أعتقد» مألوفاً لديك بعد.

فكّر في عبارة «إنّي أقول...» مثلاً في «إنّي أقول إنّ المطر سينزل اليوم» التّي تعني ببساطة الإقرار «سينزل المطر». «إنّه يقول إنّ المطر سينزل» يعني تقريباً «إنّه يعتقد أنّ المطر سينزل». «لنفترض أنّني أقول...» **لا** يعني: لنفترض أنّ المطر سينزل اليوم.

---

(30) هذا كاف وحده ليفسر لماذا «أنا أعتقد» لا يمكن أن تساوي معرفياً «هو يعتقد».

إنّ عدّة مفاهيم تتماشى هنا وتتفق على طول الطريق. ولكن، ينبغي مع ذلك ألا نظنّ أن كلّ الخطوط **دوائر**.

تأمّل كذلك هذه العبارة الخرقاء (Unsatz): «من الممكن أن ينزل المطر، لكن المطر لا ينزل».

وهنا يجب أن يتجنّب المرء أن يقول إنّ «من الممكن أن ينزل المطر» يعني بالتحديد: أعتقد أنّ المطر سينزل. ـ وإلاّ فلماذا لا يكون العكس، فتعني القضيّة الأخيرة القضيّة الأولى؟

لا تعتبر أنّ إخباراً متردّداً هو إخبار بالتردّد.

XI

صنفان من الاستعمال للفظة «رأى».

الأول: «ماذا ترى هناك؟» ـ «أرى **ذلك الشيء**» (يتبعه وصف، أو رسم أو صورة) **والثاني**: «أرى شبَها بين هذين الوجهين» ـ ويمكن للشخص الذي أقول له ذلك أن يرى الوجهين بالوضوح نفسه الذّي أراهما به أنا نفسي.

الأهمية: تكمن في اختلاف مقولتيْ < موضوع > الرّؤية.

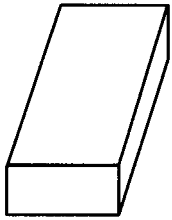
يمكن للأوّل أن يرسم الوجهين بدقّة؛ ويمكن للثّاني أن يلاحظ في هذا الرسم الشّبه الذي لم يره الأوّل.

أتفحّص وجهاً ما، وفجأة ألاحظ شبهه بوجه آخر. **أرى** أنّه لم يتغيّر، ومع ذلك أنظر إليه بطريقة مختلفة. أسمي هذه التجربة «ملاحظة مظهر ما».

إنّ **أسبابه** تهمّ عالِم النّفس.

أمّا نحن فيهمّنا المفهوم وموقعه ضمن مفاهيم التجربة.

يمكن أن يتصوّر المرء أنّ الرسم



يظهر في مواقع مختلفة من مصنّف أو من كتاب مدرسي، مثلاً. يتحدّث النصّ الذي يرافق هذا الرّسم عن شيء مختلف، في كل مرّة: مرّة عن مكعّب زجاجي، وأخرى عن علبة مفتوحة ومقلوبة، وثالثة عن هيكل من الأسلاك مشكل في هذه الصورة، ثمّ عن ثلاثة ألواح خشبيّة تكوّن زاوية مجسّمة (Raumeck). يؤوّل النّص الرّسم في كل مرّة.

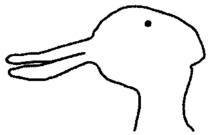
لكنّنا نستطيع كذلك أن **نرى** الرسم مرّة باعتباره هذا الشّيء ومرّة باعتباره الشّيء الآخر. ـ فنؤوّله إذاً **ونراه** بحسب **تأويلنا** له.

هنا قد يودّ المرء أن يجيب معترضاً: إن وصف تجربة مباشرة، تجربة الرؤية (Seherlebnis) بواسطة التأويل هو وصف غير مباشر. «أرى الشكل كعُلبةً»[31] يعني: لديّ تجربة رؤية محدّدة تناسب عادة تأويل هذا الشكل باعتباره علبة أو رؤية علبة. ولكن لو كان يعنى ذلك لكان عليّ أن أعرفه. كان من المفترض أن أكون قادراً على الإحالة على هذه التجربة مباشرة، وليس فقط بطريقة غير مباشرة (مثلما يمكنني أن أتحدّث عن الأحمر دون اعتباره بالضرورة لون الدم).

---

(31) هذه التحاليل المتعلقة بالرؤية متأثرة بقراءة ل. ف. لكوهلر (Köhler) ووصفه للمظاهر، وينضوي كل هذا في نطاق فلسفة علم النفس التّي ابتدأ العمل فيها منذ سنة 1931. أمّا كوهلر فهو دون شكّ فولفغنغ كوهلر (Wolfgang Köhler) عالم النفس الألماني (1887-1967) وأحد مؤسسي سيكولوجيا الشكل الخارجي أو الغشتالتية (Gestalt Theorie) الذي قام بتجارب عديدة حول الأشكال وكيفية إدراكها ودرس التفاعل النفسي والجسدي عند إدراك الأشكال الملغزة.

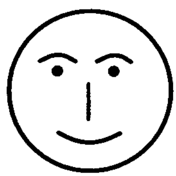
إنّي سأسمي الرّسم التّالي الذي أخذته عن جاسترو (Jastrow)[32] في ملاحظاتي رأس ـ أ ـ ب[33]. يمكن أن نرى فيه رأس أرنب أو رأس بطّة.



ويجب عليّ أن أميّز بين < رؤية متواصلة > (stetiges Sehen)[34] لمظهر ما و < حضور فجائي > (Aufleuchten) لمظهر ما.

من المحتمل أنّني عندما أريتُ الرسم لم أر فيه غير رأس الأرنب[35].

من المفيد أن نقحم هنا مفهوم < الرّسم ـ الشيء > ، (Bildgegenstand)، ويمكن أن يكون هذا الرسم



هو < الرّسم ـ الوجه >[36].

أنا أقف إزاءه من عدّة جوانب، كما أقف إزاء وجه آدميّ. بإمكاني أن أدرس تعبيره، وأن أتصرّف إزاءه مثلما أتصرّف إزاء تعبير وجه

---

(32) عالم في ميدان علم النفس من أصل بولوني (1863–1944) هاجر إلى أمريكا، وساهم في دراسة علم نفس المظهر الخارجي في سياق كوهلر.

(33) [Joseph Jastrow, *Fact and Fable in Psychology* (Boston, MA: Houghton, Mifflin and co., 1900)].

(34) أي ثابتة لا تتغيّر باستمرار. انظر الفقرة 293 من هذا الكتاب.

(35) ترجمنا «Hase» بـ «أرنب» وكان يفترض، ربّما، أن نترجمها بـ «خزز»، أي ذكر الأرانب.

(36) يخصّص ل. ف. تحليلاً مطوّلاً وبتفاصيل أكثر، مع عدّة رسوم للوجه بحسب التعابير في: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 16.

آدمي. بإمكان طفل صغير أن يكلّم «الرسوم ـ الآدميّة»، أو «الرسوم ـ الحيوانيّة»، ويمكن أن يعاملها كما يعامل دمية من دماه.

أستطيع أيضاً أن أكون قد رأيت الرأس ـ أ ـ ب[37] باعتباره ببساطة رسم ـ أرنب، أي لو سُئِلْتُ: «ما هذا؟» أو «ماذا ترى هنا؟»، لأجبت: «رسم ـ أرنب». ولو سألني شخص ما بعد ذلك أيّ شيء هو ذلك لأريته، حتّى أفسّره له، أنواعاً مختلفة من الرّسوم ـ الأرانب، وربّما أريته أرنباً حقيقيّاً وحدَّثته عن حياة هذا الحيوان أو كنت قلدّته.

لم أكن لأجيب عن السؤال: «ماذا ترى هنا؟» بـ «أرى كذا الآن على أنّه رسم ـ أرنب»، بل كنت وصفت إدراكي (Wahrnehmung) ببساطة كما لو كنت قلت: «أرى هناك حلقة حمراء». ـ

مع أنّه كان بإمكان شخص آخر أن يقول عنّي: «إنّه يرى الشّكل على أنّه رسم ـ أرنب».

أن نقول: «أرى ذلك الآن على أنّه...» لن يكون له معنى تماماً، كما لو قال أحد وهو ينظر إلى سكّين وشوكة: «أرى ذلك الآن على أنه سكّين وعلى أنّه شوكة» لن يفهم مثل هذا القول بالتأكيد. ـ ولن يفهم أكثر من قولنا: «هذه الآن بالنسبة إليّ شوكة» أو «هذه يمكن أن تكون أيضاً شوكة».

لا < **يعتبر** > المرء الأشياء التّي توجد فوق الطاولة، والتّي يعرف أنّها أدوات المائدة، **على أنّها** أدوات المائدة؛ كما لا يحاول في العادة تحريك فمه وهو يأكل، أو يسعى لتحريكه.

لو قال لي أحد «بالنسبة إلي، هذا الآن وجه»، لأمكن إجابته: «إلى أيّ تغيير أنت تشير؟».

(37) أ: أرنب ـ ب: بطّة. كذا في النصّ الألماني بما أنّه جعل «H» لـ«Hase» و«E» لـ«Ente».

أرى رسمين: في الرسم الأوّل «رأس ـ أ ـ ب» تحيط به الأرانب، وهو في الرّسم الثاني محاطٌ بالبطّ. ولا ألاحظ أنّهما متماهيان. هل **ينتج** من ذلك أنّني **أرى** في الحالتين شيئاً مختلفاً؟ ـ هذا يعطينا مبرّراً لاستعمال هذه العبارة هنا.

«رأيته بطريقة مختلفة تماماً، لم أكن لأتعرّف عليه أبداً!». حسناً، هذه صيحة تعجّب (Ausruf). ولها ما يبرّرها أيضاً.

لم أكن لأفكّر أبداً أن أضع الرأسين هكذا الواحد تلو الآخر، كي أقارنهما بهذه **الطريقة**. وهذا يطرح طريقة أخرى للمقارنة.

لا وجود لأدنى شبه بين الرأس عندما يُنظر إليه **بهذه الطريقة**، والرأس عندما يُنظر إليه **بتلك الطريقة** ـ على الرغم من أنّهما متكافئان (kongruent).

يريني أحدهم رسم ـ أرنب ويسألني عمّا هو؛ فأقول: «هذا أرنب». وليس «هذا الآن أرنب». أخبرُ عن إدراكي. ـ يريني أحدهم رأس ـ أ ـ ب ويسألني عمّا هو، هنا **يمكنني** أن أقول: «هذا رأس ـ أ ـ ب». ولكن بإمكاني أيضاً أن أردّ الفعل على السؤال بطريقة مختلفة تماماً. ـ فالجواب بأنّه رأس ـ أ ـ ب هو أيضاً إخبار عن الإدراك؛ ولا يكون الجواب «الآن، هذا رأس أرنب» كذلك. ولو قلت «هذا أرنب» لضاعت منّي إمكانية التأويل المزدوجة (Doppeldeutigkeit) ولكنت أخبرت عن إدراكي.

تغيُّر المظهر. «لا بدّ من أنك ستقول إن الرّسم قد تغيّر تماماً!».

لكن ما الذي تبدّل؟ هل هو انطباعي؟ هل هو موقفي؟ ـ هل أستطيع أن أقول ذلك؟ أنا **أصف** التغيير باعتباره إدراكاً، كما لو كان الشيء يتغيّر أمام عينيّ.

أستطيع أن أقول: «أنا أرى الآن **هذا**» (مشيراً، مثلاً، إلى رسم آخر). هذا هو شكل إخبار عن إدراك جديد.

إنّ التعبير عن تغيّر المظهر هو تعبير عن إدراك **جديد**، وفى الوقت نفسه تعبير عن أنّ الإدراك لم يتغيّر.

أتفطن فجأة إلى حلّ لغز تصويري (Vexierbild)، وحيث كانت هناك أغصان منذ قليل أصبح يوجد الآن شكل آدمي. إنّ انطباعي المرئي قد تغيّر، وأنا لا أتعرّف الآن فقط على أنّ له لوناً وشكلاً، بل كذلك «تنظيماً» محدّداً بدقّة. ـ لقد تغيّر انطباعي المرئي؛ ـ كيف كان من قبل؟ وكيف أصبح الآن؟ ـ لو عرضتها بواسطة صورة دقيقة ـ أما كان هذا تمثلاً جيّداً؟ ـ لن ترى فيها أيّ تغيير.

على كلّ، لا تقل فقط «إنّ انطباعي المرئي ليس هو **التصوير**، بالطبع؛ إنّه **هذا الشّيء** ـ هذا الشيء الذي لا يمكنني أن أريه أبداً». بالتّأكيد، إنه ليس الصورة، لكنه كذلك ليس شيئاً من الصنف نفسه، يمكن أن أحمله بداخلي.

إنّ مفهوم < الصورة الباطنية > (inneres Bild) مفهوم مغالط، لأنّ نموذج (Vorbild)، هذا المفهوم هو < الصورة **الخارجية** >؛ ومع ذلك، فإنّ استعمالات ألفاظ هذه المفاهيم ليست متشابهة أكثر ممّا عليها «العلامة العدديّة» و«العدد» (نعم، إنّ من يريد أن يسمّي العدد < العلامة العدديّة المثاليّة > (ideale Zahlzeichen) يقع، إن فعل ذلك، في خلط من النوع نفسه).

إنّ من يضع < ترتيب > الانطباع المرئي في درجة الألوان والأشكال نفسها ينطلق في هذه العملية من انطباع مرئي وكأنّه شيء باطني. من هذا المنطلق يصبح هذا الشيء بالطبع لاشيئاً (Unding)؛ بُنية غريبة متموّجة، لأنّ الشّبه بالصورة مضطرب الآن.

لو كنت أعرف بوجود عدّة مظاهر لمخطط المكعّب، لكان بإمكاني، كي أعرف ماذا يرى الآخرون، أن أطلب منه أن يضع مثالاً

عمّا يراه، بالإضافة إلى النسخة المرسومة (Kopie)[38] أو أن يُريني نموذجاً (Modell) مماثلاً، حتّى وإن كان هو نفسه لا يعلم لأي غرض أطلب منه تفسيرين اثنين.

لكن تتغيّر الأشياء أيضاً بتغيّر المظاهر. لقد أصبح الآن ما كان يبدو من قبل ـ وربّما كان فعلاً كذلك ـ تحديداً لا طائل من ورائه، نظراً الى وجود النّسخة المرسومة، التعبير الوحيد الممكن عن المرور بهذه التجربة.

وهذا يدمّر في حدّ ذاته مقارنة < الترتيب > باللّون والشّكل في الانطباع المرئي.

إذا رأيت الرأس ـ أ ـ ب على أنّه أرنب، فقد رأيت هذه الأشكال وهذه الألوان (وأنقلها بكل دقّة) ـ وأضيف إلى ذلك شيئاً من قبيل: وهنا أشير إلى مجموعة من صور الأرانب المختلفة. ـ هذا يبينّ اختلاف المفاهيم.

أن < ترى شيئاً على أنّه . . . > لا ينتمي إلى الإدراك. ولهذا فهو مرّة كالرؤية، ومرّة أخرى ليس كالرؤية.

أنظرُ إلى حيوان فيسألني أحدهم: «ماذا ترى هنا؟»، فأجيب «أرنب» ـ أتأمّل مشهداً طبيعياً، وفجأة يخرج منه أرنب جرياً. فأصيح «أرنب!».

كلا الشيئين، الإخبار والصيحة، تعبير عن الإدراك وعن المرور بتجربة الرؤية. ولكن الصيحة هي كذلك في معنى يختلف عن اعتبار الرؤية إدراكاً: فهي تُنتزع منّا انتزاعاً. ـ وهي بالنسبة إلى هذه التجربة مثل الصيحة بالنسبة إلى الألم.

لكن بحكم أنّها وصف لإدراك، بالإمكان تسميتها كذلك تعبيراً

---

(38) انظر تعليقنا على «النسخة» وعلاقة هذا التحليل بكانط في الهامش المتعلق بـ (الفقرة 162) من هذا الكتاب.

عن فكرة. ـ إنّ من ينظر إلى شيء لا يفكّر فيه بالضّرورة؛ ومن يمرّ بتجربة الرؤية التي تعتبر الصيحة تعبيرا عنها **يفكر** كذلك في ما يراه.

لهذا، فإن الحضور الفجائي (Aufleuchten) للمظهر يبدو نصفه تجربة رؤية، ونصفه الآخر تفكيراً.

يرى شخص ما أمامه فجأة خيالاً لا يتمكن من التعرّف عليه (يمكن أن يكون شيئاً يعرفه، لكنّه في وضع وتحت ضوء غير مألوفين)؛ ولا يدوم عدم التعرّف ربّما إلاّ بضع ثوان فقط. هل من الصّواب أن نقول إنّ ذلك الشخص مرّ بتجربة رؤية مختلفة عن تلك التي مرّ بها شخص تعرّف على الشّيء من أوّل وهلة؟

ألا يستطيع المرء أن يصف شكلاً غير معروف لديه، شكل يعرض له فجأة، بكل **دقّة** مثلما أصفه وقد ألفته؟ أليس هذا هو الجواب؟ ـ بالطبع، لن تكون الأمور هكذا في العادة. وحتّى وصفه سيكون له رنين مختلف (سأقول مثلاً «لهذا الحيوان أذنان طويلتان» ـ ويقول الآخر: «هناك زائدتان طويلتان» ويأخذ في تصويرهما).

ألتقي بشخص لم أعد أراه منذ سنوات، أنظر إليه بوضوح، ولكنّني لا أتعرّف عليه. وفجأة أتعرّف عليه وأرى وجهه القديم في وجهه المتغيّر. أعتقد أنّني لو كنت قادراً على الرّسم لرسمت له الآن صورة شخصيّة (porträtieren) مختلفة.

عندما أتعرّف على شخص من معارفي وسط جمع من النّاس، قد أكون نظرت طويلاً في اتجاهه، ـ فهل هذه طريقة خاصّة في النظر؟ هل هي حالة رؤية وتفكير؟ أم هي خليط من الاثنين ـ مثلما أكاد أميل إلى قوله؟

السّؤال هو: **لماذا** يريد المرء أن يقول هذا بالذات؟

عبارة الإخبار نفسها عمّا وقعت رؤيته، هي الآن صيحة تعرّف.

ما هو معيار تجربة الرؤية؟ ماذا ينبغي أن يكون هذا المعيار؟

هو عرض ما < وقعت رؤيته > .

إنّ مفهوم عرض ما وقعت رؤيته (Darstellung des Gesehenen)، وكذلك مفهوم النسخة المرسومة، قابل جدّاً للتمدّد، **ويصطحبه** في ذلك مفهوم ما وقعت رؤيته، فكل منهما مقترن بالآخر اقتراناً وثيقاً (**دون** أن يعني ذلك أنّهما متشابهان).

كيف ندرك أنّ الإنسان **يرى** بثلاثة أبعاد؟ ـ أسأل أحدهم عن وضع تلك الأرض (هناك) التي ينظر إليها. «هل هي في **هذا الوضع**؟» (وأشير إليها بيدي) ـ «نعم» ـ «كيف تعرف ذلك؟» ـ «لا يغطّيها الضّباب، وأراها بكل وضوح». ـ لا وجود لأي سبب يقوم عليه هذا **الاحتمال**. والشيء الوحيد الطبيعي بالنسبة إلينا هو تمثّل ما نراه بثلاثة أبعاد؛ بينما يتطلّب تمثّل ما نراه ببُعدين[39] عرضاً مسطّحاً (ebene Darstellung)، ـ سواء كان ذلك بواسطة الرّسم أو بواسطة الألفاظ ـ ممارسة وتمرينا خاصّين (غرابة رسوم الأطفال).

إذا رأى شخص ابتسامة، ولم يتعرّف عليها كونها ابتسامة، فهل يراها بطريقة مختلفة عمّن يفهمها؟ ـ فيقلّدها مثلاً بطريقة مختلفة.

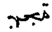
امسك بصورة وجه ما مقلوبة، ولن تتمكّن من التعرّف على ملامح ذلك الوجه. ربّما تستطيع أن ترى أنّه يبتسم، لكنك لن تستطيع أن ترى بالضبط **كيف** يبتسم. لن تستطيع أن تقلّد تلك الابتسامة أو أن تصف سماتها بدقّة أكبر.

ومع ذلك، فمن المحتمل أن تمثّل الصورة المقلوبة بكلّ دقّة وجه شخص.

---

(39) أي ببعدين فقط مقابلة بما نراه بثلاثة أبعاد.

إنّ الرّسم (أ)  هو عكس الرسم (ب) 

مثلما أنّ الشكل (ج)[40] 

هو عكس الشكل (د) بهجة

لكن يوجد بين انطباعي عن (ج) وانطباعي عن (د) فرق يختلف، إن صحّ القول، عن ذلك الذي يوجد بين (أ) و(ب). فيبدو (د) مثلاً أكثر انتظاما من (ج) (قارن بملاحظة للويس كارّل (Lewis Carroll)[41]، إذ إنّ نسخ (د) سهل، بينما نسخ (ج) صعب).

تصوّر أن رأس ـ أ ـ ب يختفي وراء خربشة سطور. فجأة، ألاحظه في الصورة وببساطة أرى أنّه رأس أرنب. ثم أنظر بعد فترة إلى الصّورة نفسها، وألاحظ الملامح نفسها، لكنّني أراها بطّة، دون أن أعرف بالضرورة أنها الملامح نفسها في كلا الحالتين. ـ وعندما أرى في ما بعد أنّ المظهر يتغيّر ـ هل يمكنني أن أقول بأنّني أرى مظهري الأرنب والبطّة بطريقة تختلف تماماً عمّا كانا عليه عندما تعرّفت عليهما كلاً على حدة وسط خربشة السطور؟ لا.

---

(40) يقول ل. ف. «إنّ للكلمة المقلوبة وجهاً **جديداً**». انظر: Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1956; [1938-1944]), vol. 4, para. 50.

(41) لا يبدو لنا تأثير لويس كارل (Lewis Carroll) في ل. ف. في هذه الأمثلة التّي يقدّمها فقط، أي في هذا المقام، وكذلك في الفقرة 13 من الجزء الأول من هذا الكتاب، بل يبدو لنا أنّ فتغنشتاين يدين للويس كارل بكثير من المعضلات، ونجد تقريباً عالم **مغامرات أليس في بلاد العجائب** بكلّ المواقف العجيبة التي يحتوي عليها، وهي منطقية على رغم غرابتها. انظر: Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland.*

مع ذلك، يحيل ل. ف. هنا إلى كتاب لويس كارل حيث نجد القصيدة التي استشهد بعنوانها ل. ف. في الفقرة 13 من هذا الكتاب، أي «Jabberwocky»، مكتوبة بطريقة مقلوبة كما لو كنّا ننظر إليها في مرآة. انظر: Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass and what Alice Found There* ([London]: Chancellor Press, 1982), chap. 1, «Looking-Glass House».

لكن التغيير أحدث دهشة لم يحدثها التعرّف.

إنّ من يبحث في شكل (1) عن شكل آخر (2)، ويجده فيه، فإنّه يرى (1) بطريقة جديدة. وهو لا يستطيع تقديم طريقة جديدة في وصفه فقط، بل تكون كل ملاحظاته تجربة رؤية جديدة.

لكن، لن يحدث بالضرورة أنّه يرغب في قول: «أصبح للشكل (1) الآن مظهر مختلف تماماً؛ لم يعد له أي شبه بالشكل الأوّل، على رغم أنّه مكافئ له».

يوجد هنا عدد ضخم من المظاهر المتقاربة في ما بينها ومن المفاهيم الممكنة.

فهل إنَّ النسخة المرسومة عن الشّكل إذاً وصف **غير مكتمل** من تجربة الرؤية التي مررت بها؟ لا. ـ هذا متعلّق بالظروف، وما إذا كانت الصّفات التفصيلية ضرورية، إن وُجدت. ـ **بالإمكان** أن تكون وصفاً غير مكتمل؛ إذا بقي هناك سؤال مطروح.

يمكن للمرء بالطبع أن يقول: هناك أشياء معيّنة تقع تحت كلا المفهومين: مفهوم <رسم ـ الأرنب> ومفهوم <رسم ـ البطة>. ومثل هذا الشّيء هو صورة، أي رسم. ـ لكنّ **الانطباع** ليس انطباع رسم ـ أرنب ورسم ـ بطّة في الوقت نفسه.

«ما **أراه** فعلاً ينبغي أن يكون دون شك التأثير الذي أحدثه الشيء في داخلي». ـ وعليه، فما يحدث في داخلي هو نوع من الارتسام، شيء يمكن أن يُرى بدوره من جديد، يمكن أن يضعه المرء أمامه؛ شيء يكاد يكون تقريباً **تجسيماً**.

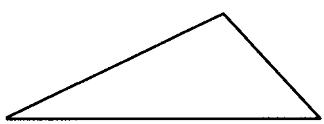
وهذا التجسيم شيء مكاني، وينبغي أن يوصف كلّه بمفاهيم مكانية. بالإمكان مثلاً أن يبتسم (إذا كان وجهاً)، لكن مفهوم البشاشة لا ينتمي إلى عَرضه، إذ البشاشة **دخيلة** عليه في هذا العرض (حتّى وإن كانت تخدمه).

لو سألتني عمّا رأيته، لرسمت تخطيطاً يبيّنه؛ لكنّني في أغلب الحالات لن أستطيع تذكّر الطريقة التي كان نظري يتنقّل بها بينما كنت أنظر إلى ذلك الشيء.

يعطي مفهوم < يرى > (sehen) انطباعاً مشوّشاً. هو كذلك، بالفعل. ـ أتأمّل المنظر الطبيعي: يجول فيه نظري، فأرى حركات مختلفة، الواضح منها وغير الواضح؛ تنطبع **هذه** لدي بوضوح ولا تنطبع **تلك** إلاّ بكلّ غموض. يا للتقطّع الكامل الذي يبدو عليه ما نراه! والآن انظر ماذا يعني أن نقول: «وصف ما وقعت رؤيته»! ـ لكنّ هذا هو بالتحديد ما نسمّيه وصفاً لما وقعت رؤيته. ولا وجود لحالة **خاصّة**، لمثل هذا الوصف، وما زال الباقي غامضاً ينتظر توضيحاً؛ أو ينبغي ببساطة كنسه كالزّبالة في ركن من الأركان.

نحن نتعرّض هنا لخطر كبير: الرغبة في إقامة فروق دقيقة. ـ تماماً كما لو سعينا إلى تفسير مفهوم الجسم المادي (physikalischer Körper) بواسطة < ما وقعت رؤيته بالفعل > . ومن الأحسن أن **نرتضي** باللّعبة اللّغويّة العاديّة، وأن نصف الاستعراضات **الزائفة** على أنّها كذلك. لا تحتاج اللّعبة اللّغويّة البدائية التي نعلّمها للأطفال إلى أيّ تبرير؛ وينبغي أن نرفض محاولة تبريرها.

تمعّن الآن أوجُهَ المثلّث باعتباره مثالاً. يمكن أن نرى المثلّث



على أنّه ثقب، على أنّه جسم، على أنّه رسم هندسيّ قائم على قاعدته، معلّق من قمّته؛ على أنّه جبل، على أنّه إسفين، على أنّه سهم أو عقرب ساعة؛ على أنّه جسم مقلوب، لأنّه مثلاً يقوم في العادة على ضلعه الأقصر، على أنّه نصف متوازي الأضلاع (Parallelogramm)، وعلى أنّه أشياء أخرى مختلفة.

«يمكنك أن تفكّر الآن مرّة في **هذا** ومرّة في **ذاك**، وأن تعتبر مرّة أنّه **هذا** الشّيء ومرّة **ذاك** الشّيء، وعندها ستراه مرّة **بهذه** الطريقة ومرّة **بتلك**». ـ **كيف** ذلك إذاً؟ لأنّه لا وجود لأيّ أوصاف إضافية.

لكن، كيف يمكن أن **نرى** شيئاً بموجب **تأويل**؟ إنّ السؤال يمثّله وكأنّه شيء غريب، وكأنّنا هنا بشيء ما قد أدخل قسراً في شكل لا يناسبه فعلاً. ولكن، لا وجود هنا لأي ضغط أو تعسّف.

عندما يبدو لك أنّ شكلاً مثل هذا لا مكان له بين الأشكال الأخرى، يجب أنْ تبحث عنه في بُعد آخر. إذا لم يوجد مكان هنا، فإنّه سيوجد دون شك في بُعد آخر.

(بهذا المعنى أيضاً لا مكان للأعداد التخيّلية في خطّ الأعداد الحقيقية. وهذا يعني في الحقيقة أن تطبيق مفهوم الأعداد التخيّليّة أقل شبهاً بمفهوم الأعداد الحقيقيّة ممّا تظهره نظرة أوّلية **للحسابات**. ينبغي أن نرقى إلى التطبيق لنجد لهذا المفهوم مكاناً مختلفاً، إن صح القول، **لا عهد لنا به**).

ماذا عن هذا التفسير: «أستطيع أن أرى شيئاً على أنّه <u>**كذلك**</u>، حيث يمكنه أنّ يكون صورة عن الشّيء»؟

هذا يعني دون شك: إنّ المظهر في تغيّر المظاهر (Aspektwechsel) هو **ذلك** الذي يمكن أن يكون للأشكال بصفة **مستدامة** في ظروف معينة.

يمكن بالفعل لمثلّث ما أن **يمثُل قائماً** في لوحة، ويكون معلّقاً في أخرى، ويَعرض في ثالثة شيئاً ساقطاً أرضاً. ـ أي بطريقة تجعلني، بصفتي النّاظر إليه، لا أقول: «يمكنه أيضاً أن يمثل شيئاً وقع أرضاً»، بل «لقد سقط الكأس وهو ملقى قطعاً». هذه هي طريقتنا في التّفاعل مع اللّوحة.

هل أستطيع أن أقول كيف ينبغي أن تكوّن الصورة حتّى تتمكّن

من إحداث هذا المفعول؟ لا. توجد مثلاً أساليب في الرّسم لا تخبرني أيّ شيء بهذه الطريقة المباشرة، مع أنّها تفعل ذلك بالتأكيد مع آخرين. أعتقد أن التعوّد والتربية لهما دخل في هذا الأمر.

ماذا يعني، الآن، أن أقول إنّي **أرى**، في الصورة، الكرة < **تتأرجح في الهواء** > ؟

هل يقوم الأمر فقط على أنّ هذا الوصف هو أوّل ما يتبادر إلى الذّهن وهو الأكثر بداهة؟ لا؛ لأنه بالإمكان أن يكون هناك مبررات أخرى مختلفة. بالإمكان مثلاً أن تكون قائمة ببساطة على وصف تقليدي.

لكن ماذا سيكون التعبير عن أنّني مثلاً لا أفهم فقط الصّورة (أعرف ماذا **يفترض** أن تعرض) بل إنّني **أراها بهذه الطريقة**؟ - إن تعبيراً من هذا القبيل يكون: «يبدو أنّ الكرة تتأرجح في الهواء»، «نرى أنّها تتأرجح في الهواء» أو كذلك بنبرة خاصة «إنّها تتأرجح في الهواء!».

هذه هو إذاً التعبير عن «بحسب - رأيي» (Dafürhalten). لكنّه ليس مستعملاً على أنّه كذلك.

إنّنا لا نتساءل هنا عن الأسباب (Ursachen) وما الذي يُحدث هذا الانطباع في الحالة الخاصة؟

وهل **هو** انطباع خاص؟ - «عندما أرى الكرة تتأرجح في الهواء، أرى بالطبع شيئاً **مختلفاً** عمّا أراه عندما تكون فقط ملقاة على الأرض». - هذا يعني في الحقيقة أنّ هذه العبارة مبرّرة! (في الواقع ليس هذا، حرفيّاً، إلاّ تكراراً).

(ومع ذلك، فإنّ انطباعي ليس حتّى انطباعاً عن كرة تتأرجح فعلاً في الهواء. توجد أنواع مختلفة من < الرؤية المجسمة > (räumliches Sehen). السّمة المجسّمة ثلاثيّة الأبعاد للصّورة الفوتوغرافية، والسّمة المجسّمة لما نراه من خلال المِجْسام ((Stereoskop).

«وهل هو حقاً انطباع مختلف؟» - ينبغي، للإجابة عن هذا السؤال أن أتساءل إذا كان يوجد فعلاً شيء مختلف، لكن كيف أستطيع أن أقنع نفسي به؟ - أنا **أصف** ما أرى بطريقة مختلفة.

نرى بعض الرسوم دوماً أشكالاً منبسطة، ونرى أخرى أحياناً، بل دائماً، مجسّمة ثلاثيّة الأبعاد.

هنا يودّ المرء أن يقول: إنّ الانطباع المرئي للرسوم التي وقعت رؤيتها بثلاثة أبعادٍ مجسّمةٌ؛ لهذا فإن مخطط المكعب مثلاً مكعّب (لأن وصف الإنطباع هو وصف للمكعّب).

ومن ثمّ، فإنّه عجيب أن يكون انطباعنا عن بعض الرّسوم منبسطاً، وعن بعضها الآخر مجسّماً ذا ثلاثة أبعاد. يتساءل المرء: «إلى أين سينتهي بنا هذا؟».

عندما أرى صورة جواد يركض - هل **أعرف** حقاً أنّ هذا النّوع من الحركة هو المقصود؟ هل من التطيّر القول إنّني **أرى** الجواد يركض، في الصورة؟ - وهل يركض انطباعي - المرئي أيضاً؟

بماذا يخبرني شخص ما عندما يقول لي: «الآن أراه على أنه...»؟ ماذا ينتُج من هذا الإخبار؟ ماذا يمكنني أن أفعل به؟

إنّ الناس غالباً ما تقارن بين الألوان والصوّائت (Vokalen)[42]، وربّما رأى أحدهم أنّ صائتاً ما يغيّر لونه عندما يقع نطقه بصفة متكرّرة المرّة تلو الأخرى. فيكون الصّائت a < مرّة أزرق ومرّة أحمر >[43].

---

(42) يلمح هنا ل. ف. دون شك إلى التقاليد الأدبية الرومنطيقية التي تلصق بكل حركة لوناً معيناً. وعلى رغم أنّ المبدعين، وكذلك المهتمين بالبلاغة والأسلوبية، لم يكونوا أبداً متفقين حول لون الحركات، إلاّ أنهم يعتبرون من تحصيل الحاصل أنّ للأصوات والألوان (والروائح) تناسُباً في الرمزية.

(43) يقول ل. ف.: «كم أناساً لا يفهمون السؤال: ما هو لون الصّائت a بالنسبة إليكم؟». انظر: Wittgenstein, *Zettel*, para. 185.

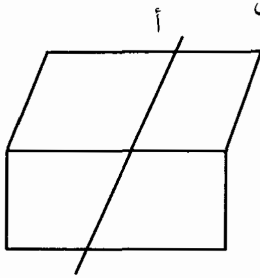
بينما يحلّل ألوان الصوائت «a, u, i, e, e» بطريقة أكثر تفصيلاً في: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 4.

من المحتمل أنّ العبارة «الآن أراها على أنّها...» لا تعني، بالنسبة إلينا، شيئاً آخر غير: «الآن الصّائت a، بالنسبة إلي، أحمر».

(يمكن لهذا التغيير أن يصبح أيضاً مهمّاً لدينا إذا ما اقترن بملاحظات فيزيولوجية).

هنا خطر ببالي أنّنا في حديثنا حول موضوع الجمال نستعمل العبارات: «ينبغي عليك أن تراه **هكذا**؟ إنّه قُصد هكذا»، «إذا رأيته **هكذا**، سترى أين يكمن الخطأ»؛ «يجب أن تسمع هذا الإيقاع على أنّه تمهيد»، «ينبغي أن تستمع إليه في هذا المقام»، «يجب أن تنجز المقطع **بهذه الطريقة**» (وهو ما يمكن أن يحيل على السّماع مثلما يحيلُ على العزف).

يفترض أنّ الشكل



يمثّل درجاً محدّباً، وأنّه يستعمل في التدليل على عمليّة هندسيّة ما، فنرسم لهذا الغرض الخط المستقيم «**أ**» بحيث يمرّ بالنّقاط المركزيّة للمساحتين. ـ الآن على من لا يرى هذا الشكل إلاّ لبعض ثوان باعتباره مجسّماً، ثمّ بعد ذلك يراه أيضاً على أنه درج محدّب، ثمّ على أنّه درج مقوّر، يصبح من الصعب جدّاً أن يتابع عرضنا. وإذا كان يستطيع تعاقب مظهر الشّكل المنبسط ومظهره المجسّم، سيكون ذلك كما لو كنت أريه، خلال التدليل، أشياء مختلفة تماماً.

ماذا يعني أن أتأمّل رسماً من الهندسة الوصفية وأقول: «أنا أعرف أنّ هذا الخطّ يظهر من جديد هنا، لكن لا أستطيع أن **أراه** هكذا؟». هل

يعني هذا ببساطة أنّ ألفة (Geläufigkeit) عمليات الرّسم تنقصني بحيث إنّني لا < أفهم في شأنها > الكثير؟ ـ حسناً، هذه الألفة هي بالتأكيد إحدى معاييرنا، فما يقنعنا بأنّنا نرى الرّسم مجسّماً هو نوع معيّن من < فهمنا في الشيء > (sich Auskennen)، مثلاً بعض الحركات التّي تشير إلى العلاقات الثلاثيّة الأبعاد: تدرّجات التصرّف الرقيقة.

أرى في اللوحة حيواناً يخترقه سهم. لقد أصابه في حلقِه ونفذت من قفاه. تصوّر أن اللوحة خيال ظلّ. ـ السّهمَ **ترى** ـ أم أنّك **تعرف** فقط أنّه يُفترض أن تمثّل هاتان القطعتان جزأي السّهم؟

(قارن مع شكل كوهلر (Köhler)[44] لمسدّسات الأضلاع المتداخلة).

«هذه بالتأكيد ليست **رؤية!**» ـ «بل هي بالتأكيد رؤية» ـ وعلينا تبرير الإقرارين مفهوميّاً (begrifflich).

هذه بالتأكيد رؤية! **إلى أيّ مدى** هي رؤية؟

«إن الظاهرة تبعث على الدهشة لأوّل وهلة؛ لكن سنجد لها دون شكٍّ تفسيراً فيزيولوجيّا». ـ

مشكلنا ليس سببيّاً، بل مفهوميّاً[45].

لو لم أرَ صورة الحيوان المطعون أو صورة مسدّسات الأضلاع المتداخلة إلاّ لبضع ثوان، وكان عليّ أن أصفها، لكان **هذا** هو وصفي لها؛ ولو كان عليّ أن أرسمها لجعلت لها نسخة كلّها عيوب، لكنّ رسمي كان سيظهر حيواناً ما يخترقه سهم، أو مسدّسي أضلاع متداخلين، أي أنني **لن** أقع في نوع معيّن من الأخطاء.

---

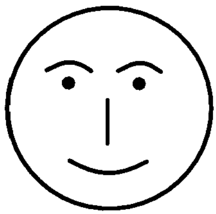
(44) فولفغنغ كوهلر (Wolfgang Köhler) وقد سبق تقديمه.

(45) هذه القولة استنتاج حول التحليل السابق، يتمثل في نقد السببيّة (Kausalität) وتقديم البديل المفهومي، أي البديل اللّغوي.

أوّل ما يلفت نظري في هذه الصورة هو: هناك مسدّسا أضلاع.

الآن أنظر إليها وأتساءل: «هل أراهما فعلاً **باعتبارهما** مسدّسي أضلاع؟» ـ وبالتّحديد كامل الوقت الذي كانا فيه أمام عينيّ؟ (بافتراض أنّهما لم يغيّرا مظهرهما في تلك المدّة) ـ وأودّ أن أجيب: «أنا لا أفكّر فيهما باعتبارهما مسدّسيْ أضلاع كامل الوقت الذي كنت أراهما فيه».

يقول لي أحدهم: «لقد رأيت من الوهلة الأولى أنّهما مسدّسا أضلاع. وكان هذا **كلّ ما** رأيته». لكن كيف أفهم هذا القول؟ أظنّ أنّه كان سيجيب بسرعة عن السؤال: «ما الذي تراه؟» بهذا الوصف، وأنّه لم يكن كذلك ليتعامل معه على أنّه وصف ممكن من ضمن توصيفات أخرى. إنّ وصفه، في هذا الصّدد، سيكون مماثلاً للجواب «وجه» لو أريته هذا الشكل:



إنّ أحسن وصف أستطيع أن أقدّمه عمّا رأيته لبضع ثوان هو **هذا**: . . .

«كان الانطباع عن حيوان مقنطر»، وهو ما تولّد عنه إذاً رسم محدّد (bestimmte Beschreibung) . ـ أكانت هذه **رؤية** أم تفكيراً؟

لا تحاول أن تحلّل تجربتك الذّاتية في نفسك!

من الممكن كذلك أن أكون قد رأيت الصّورة باعتبارها شيئاً آخر، فقلت لنفسي: «آه، إنّهما مسدّسا أضلاع!». يكون المظهر قد تغيّر إذاً. فهل يدلّ هذا حقّاً على أنّني قد **رأيته** فعلاً باعتباره شيئاً معيّناً؟

«هل هذه تجربة رؤية **أصيلة؟**»، السؤال هو: إلى أيّ مدى هي كذلك؟

من **الصعب** أن نرى هنا أنّ الأمر يتعلّق بتحديد مفهومي.

إنّ **المفهوم** يفرض نفسه[46] (هذا ما يجب ألا تنساه).

إذاً، في أي الظروف سأسميه مجرّد معرفة، وليس رؤية؟ ـ ربّما يكون ذلك عندما يتعامل المرء مع الصورة على أنّها رسم تقني، **فيقرأها** باعتبارها ورق كربون[47] (تدرّجات التصرّف الرقيقة. ـ لماذا هي **مهمّة**؟ لها نتائج مهمّة).

«بحسب رأيي، هذا حيوان يخترقه سهم»، أنا أتعامل معه على أنّه كذلك، هذا هو **موقفي** من هذا الشّكل، هذه إحدى مدلولات تسميته بـ < الرؤية > .

هل بإمكاني كذلك أن أقول بالمعنى نفسه: «بالنسبة إليّ كانا مسدّسيْ الضلوع؟»، ليس بالمعنى نفسه ولكن في معنى مشابه.

يجب عليك أن تفكّر في الدّور الذي تؤدّيه في حياتنا الصّورة التي لديها ميزات الشيء المصوّر (بخلاف الرّسوم التقنية)، ولا وجود فيها البتّة لأيّ انتظام.

للمقارنة هنا: يعلّق المرء أحياناً أقوالاً مأثورة على الحائط، لكن ليس نظريّات في الميكانيكا (علاقتنا مع كلا هذين الشيئين).

إنّني أتوقّع ممّن يرى اللوحة باعتبارها هذا الحيوان شيئاً مختلفاً عمّا أتوقّعه ممّن لا يعرف إلاّ ما يفترض أن تعرضه اللّوحة.

من الممكن أن تكون هذه العبارة أفضل: **نتأمّل** الصورة الفوتوغرافية، اللّوحة المعلّقة على حائطنا باعتبارها الشّيء ذاته (شخصاً،

---

(46) في مواضع أخرى يقول ل. ف. إنّ القضيّة تفرض نفسها .

(47) كانت الطريقة المستعملة لنسخ ما يكتب على الآلة الكاتبة تتمثل في وضع ورقة كربون بين الورقة الأصلية والورقة التي يراد نسخها.

أو مشهداً، إلخ) الذي يقع عرضه بواسطتها.

ليست الأمور هكذا بالضرورة. نستطيع بسهولة أن نتصوّر أناساً ليست لهم علاقة من هذا القبيل، أي أناساً ينفرون مثلاً من الصّور الفوتوغرافيّة، لأنّ وجهاً دون ألوان، وربّما حتّى وجهاً بمقاييس مصغّرة، يبدو لهم غير إنساني.

فإذا قلت الآن: «نحن نعتبر الصورة الشخصيّة (Porträt) على أنّها شخص» ـ في أيّ ظرف وكم مدّة نفعل ذلك؟ **دائماً**، إذ رأيناه كذلك (ولم نره مثلاً باعتباره شيئاً آخر)؟

بإمكاني أن أردّ على السؤال بالإيجاب، وبطريقة أحدّد بها مفهوم الملاحظة. ـ إنّ السؤال هو ما إذا كان هناك مفهوم آخر مقترن بهذا له درجة الأهّمية نفسها بالنسبة إلينا، وهو بالتحديد مفهوم «رؤية الشّيء كما هو» ذاك المفهوم الذي لا يحدث إلاّ لّما أكون مهتمّاً بالصّورة باعتبارها الشّيء (الذي تعرضه).

بإمكاني أن أقول: بالنسبة إلي، ليست الصّورة **حيّة** دائماً، عندما أنظر إليها.

«إنّ صورته تبتسم لي من على الحائط»، إنّها لا تفعل ذلك دائماً بالضرورة في كلّ مرّة يقع عليها نظري.

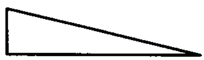
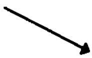
الرأس ـ أ ـ ب. يتساءل المرء: كيف يمكن أن يحدث أن العين ـ هذه **النقطة**، تنظر في اتجاه معيّن؟ «**انظر، كيف يصوّب نظره!**» (و < نصوّب نظرنا > بدورنا). لكن المرء لا يقول ذلك ولا يفعل في كلّ مرّة يتأمّل فيها الصورة. ما هو «انظر، كيف يصوّب نظره!» إذاً؟ ـ هل هو تعبير عن إحساس؟

(لست أسعى من خلال كلّ هذه الأمثلة إلى الشّموليّة. ولا إلى تصنيف مفاهيم علم النّفس. يفترض، فقط، أن تعين القارئ على أن يجد طريقه وسطَ هذه الضبابية المفهومية).

«الآن، أنظر إليه على أنّه. . .» يتماشى مع «أحاول أن أراه باعتباره. . .» أو «لا أستطيع بعد أن أراه باعتباره. . .». لكنّني لا أستطيع أن أحاول رؤية صورة أسد تقليدية **على أنها** أسد؛ ولا حتّى «F» على أنّها هذا الحرف (حتّى وإن كان بامكاني أن أراها على أنّها مشنقة).

لا تسأل نفسك: «كيف تسير الأمور **معي**؟»، بل اسأل: «ماذا أعرف عن الآخرين؟».

كيف يلعب المرء هذه اللّعبة: «من الممكن أن يكون أيضاً **هذا**؟» (**هذا**، وما يمكن أن يكون عليه الشكل ـ وهو هذا الشّيء كما يمكن رؤيته ـ ليس ببساطة شكلاً آخر.

من يقول: «أنا أرى  على أنّه »، بإمكانه أن يعني أشياء أخرى مختلفة).

الأطفال يلعبون هذه اللّعبة. يقولون عن علبة مثلاً إنّها الآن منزل؛ وبذلك تُؤَوَّل في كلّ شيء على أنّها منزل. ابتداع يُنسج فيها.

فهل **يرى** الأطفال العلبة الآن على أنّها منزل؟

«لقد نسي تماماً أنّها علبة؛ فهي بالنسبة إليه منزل بالفعل» (هناك علامات محدّدة تشير إلى ذلك)، ألا يكون إذاً من الصّواب القول إنّه **يراها** باعتبارها منزلاً؟

ومن يستطيع الآن أن يلعب هذه اللّعبة، ويصيح في موقف معيّن مستعملاً تعبيراً خاصّاً «هو الآن منزل!» ـ سيعطي تعبيراً للحضور الفجائي للمظهر.

لو سمعت أحدهم يتحدّث عن صورة أ ـ ب، وهو يتحدّث **الآن** بطريقة معيّنة عن ملامح الأرنب الخاصة، لقلت إنّه يرى الصورة الآن على أنّها أرنب.

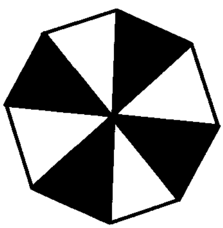
لكنّ تعبير الصوت والحركة هو نفسه كما لو أنّ الشيء قد تغيّر، **وأصبح** الآن في النّهاية هذا الشّيء أو ذاك.

أسمح بإعادة عزف فقرة موسيقية مرّات، وفي كلّ مرّة تعزف بإيقاع أكثر بطئاً. في الأخير أقول: «**الآن، إنّه** الإيقاع الصحيح!» أو «**الآن** أخيراً، هو إيقاع مارش عسكري» أو «**الآن،** أخيراً هو ذا إيقاع رقص». ـ في **هذه** النغمة، يقع أيضاً التعبير عن حضور فجائي للمظهر.

< تدرّجات التصرّف الرقيقة > ـ يقع التعبير عن فهمي للفقرة الموسيقية بأنّني أعبّر عنه مصفِّراً بطريقة صحيحة، وهذا مثال عن التدرّجات الرّقيقة.

مظهر المثلّث: وكأنّ **تصوّراً** قد لامس الانطباع المرئي وبقي يلامسه مدّة.

لكن، تتميّز فيه تلك المظاهر المقعّرة والمحدّبة للمدرج (مثلاً). وكذلك عن مظاهر الشكل:



(هذا الشكل الذي سأسميه «الصليب المزدوج» (Doppelkreuz)) باعتباره صليباً أبيض على خلفية سوداء، وباعتباره صليباً أسود على خلفية بيضاء.

يجب أن تتذكّر أنّ أوصاف مظهرين متناوبين هما من نوع مختلف في كلّ حالة.

(الميل إلى القول «إنّي أراه **هكذا**» مشيراً بـ «هـ» وبـ «هكذا» إلى الشيء ذاته). تخلَّص دائماً من الشيء الشخصي (privates Objekt) بأن تفترض: إنّه يتغيّر باستمرار[48]؛ ولكنّك لا تلحظ ذلك لأنّ ذاكرتك تخدعك باستمرار.

يمكن أن نخبر عن هذين المظهرين للصليب المزدوج (سأسميه المظهر «**ظ**») بأن يشير النّاظر بالتناوب مرّة إلى الصليب الأبيض منفرداً، ومرّة إلى الصليب الأسود منفرداً.

نعم، بإمكان المرء أن يتصوّر أن هذا قد يكون تفاعلاً بدائياً لطفل لّما يتعلّمْ الكلام.

(بالإخبار عن المظهر «**ظ**» نشير بالمناسبة إلى جزء من شكل الصليب المزدوج - ليس بالإمكان وصف المظهر - أ[رنب] والمظهر - بـ [ـطة] بطريقة مماثلة).

لا < يرى مظهري **أ**[رنب] وبـ [ـطة] > إلاّ من ألف جيّداً شكلْيْ كلا الحيوانين. لا وجود لشرط مماثل لرؤية المظهر «**ظ**».

بإمكان كلّ شخص أن يرى في رأس - أ - ب ببساطة صورة أرنب، ويرى في الصليب المزدوج صورة الصليب الأسود، لكن لا يمكنه أن يرى في مجرّد شكل مثلّث صورة شيء مقلوب. إنّ رؤية هذا المظهر للمثلّث تتطلّب **قوّة مخيلة**[49].

إنّ المظاهر «**ظ**» ليست في جوهرها مظاهر مجسّمة، ثلاثيّة الأبعاد؛

---

(48) تعود عبارة «تتغير باستمرار» وسيلة للتخلّص من خصوصيّة اللغة الشخصية.
انظر: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Edited by G. E. M. Anscombe and R. Rhees ([Oxford]: B. Blackwell, 1953; [1929-1951]), vol. 1, para. 293.

(49) يستعمل ل. ف. لفظة «Vorstellungskraft»، وكان يفترض أن نترجمها حرفيّاً «قوة تمثل» أو «قوة تصور»، ولكنها لا تعني شيئاً بالعربية.

والصليب الأسود على الخلفيّة البيضاء ليس في جوهره صليباً له خلفيّة بيضاء. بإمكاننا أن نعلّم شخصاً ما مفهوم الصليب الأسود على خلفيّة ذات ألوان مختلفة دون أن نُريه شيئاً آخر غير أصلبةٍ ملوّنة على ورق. إنّ < الخلفيّة > هنا هي ببساطة محيط شكل الصليب.

إنّ المظاهر «ظ» لا تقترن بمغالطة ممكنة، بالطريقة نفسها التّي تقترن بها المظاهر المجسّمة لرسم المكعّب أو الدرج (Stufe).

هل بإمكاني أن أرى تخطيط المكعّب باعتباره علبة؛ - بل أيضاً: مرّة على أنّه علبة من ورق ومرّة على أنّه علبة من صفيح؟ - ماذا ينبغي أن أقول إذا أكّد لي شخص ما **أنّه** قادر على ذلك؟ - أستطيع هنا أن أرسم حدود المفهوم [Begriffsgrenzen].

لكن فكّر في العبارة < **أحسّ** > وأنت تتأمُّل لوحة («يحسّ المرء بنعومة هذا القماش»). («**المعرفة** في الحُلم». «**وعرفتُ** أنّ فلاناً...كان في الغرفة»).

كيف نعلّم الطفل (في الحساب، مثلاً) «الآن ضمّ **هاتين** النقطتين إحداهما الى الأخرى!» أو «**إنّهما** تتواءمان الآن»؟ من الواضح، أنّه كان في الأصل لـ «ضُمّ» و«يتواءم» بالنسبة إليه مدلول مختلف عن الذي لـ «**الرؤية**» بهذه الطريقة أو بتلك. - هذه ملاحظة تعني المفاهيم، وليست ملاحظة حول منهجيّة التعليم.

بالإمكان أن نسمّي **نوعاً** من المظاهر «مظاهر الترتيب». وإذا تغيّر المظهر، فإنّ أجزاء الصّورة التّي لم تكن من قبل متوائمة تتواءم.

بإمكاني، في المثلّث، أن أرى **هذا** مرّة على أنّه القمّة، ومرّة **ذاك** على أنّه القاعدة - والآن **ذاك** على أنّه القمّة، **وهذا** على أنّه القاعدة. ومن الواضح أنّ التلميذ الذي لا يكاد يتعرّف على مفهوم القمّة ومفهوم

القاعدة، إلخ، لا يمكنه أن يقول بعد: «الآن أرى **هذا** على أنّه قمّة». - لكنّني لا أقصد بهذا قضيّة تجريبيّة (Erfahrungssatz).

لن يقال إنّه مرّة يراها **بهذه الطريقة**، ومرّة بتلك، إلاّ لمن **بمقدوره** أن يقوم بتطبيقات معيّنة للشكل بكلّ حذق.

إنّ مرتكز (Substrat) هذه التجربة هو امتلاك تقنية معيّنة.

لكن ما أغرب أن يكون هذا هو الشرط المنطقي لكي **يعيش** المرء هذه التجربة أو تلك! أنت لا تقول بالتأكيد إنّه لا «يشعر بألم في أسنانه» إلاّ من يستطيع أن يفعل كذا وكذا بحذق. - وهو ما ينجرّ عنه في هذه الحالة أنّنا لسنا إزاء المفهوم نفسه للتجربة. إنّه مفهوم مختلف حتّى وإن كانت بينهما قرابة.

لا معنى لأن يقول شخص ما إنّه عاش **هذه** التجربة إلاّ إذا كان **يستطيع** أن يفعل كذا وكذا، أي تعلّمه وأتقنه.

وإذا بدا لك ذلك حمقاً، فعليك أن تتذكّر أن مفهوم **الرؤية** معدّل هنا (إنّ اعتباراً مماثلاً ضروريّ في الغالب لصرف إحساس الدّوار الذي ينتابنا في الرّياضيات).

نحن نتكلّم، فنتلفّظ بعبارات، ولا تحصل لنا صور عن حياتها إلاّ **في ما بعد.**

كيف أستطيع أن أرى، بالفعل، أنّ هذا الموقف كان متردّداً، قبل أن أعرف أنّه موقف لهذا الكائن، وليس من تركيبة جسمه؟

لكن، ألا يعني ذلك فقط أنّني لا أستطيع أن أستعمل **هذا** المفهوم حتى أصف ما وقعت رؤيته، لأنّه لا يتّصل **فقط** بشيء له علاقة بالبصر؟ - هل بإمكاني مع ذلك أن يكون لي مفهوم - رؤية - خالصة

(rein - visueller Begriff) لموقف متردّد، أو لوجه وجل؟

يمكن إذاً مقارنة مثل هذا المفهوم في الموسيقى بمفاهيم مثل < العالي > و < المنخفض > [50] التي لديها بالتأكيد قيمة وجدّانية، وهي التي نستطيع كذلك استعمالها لوصف البنية التي وقع إدراكها فقط.

إنّ النعت (Epitheton) «حزين» إذا طبق مثلاً على ملامح وجه ما، يميّز مجمّع خطوط في شكل بيضاوي. وإذا طبّق على شخص سيكون له دلالة مختلفة (حتى وإن كانت ذات صلة). (هذا **لا** يعني على رغم ذلك أنّ التعبير الحزين للوجه **يماثل** الإحساس بالحزن!).

تأمّل أيضاً في هذا: لا أستطيع إلاّ أن أرى الأحمر والأخضر، ولا أملك أن أسمعهما ـ أمّا الحزن، فلمّا كنت أستطيع أن أراه، فإنّني أستطيع أن أسمعه.

فكّر فقط في العبارة: «استمعتُ إلى لحن شجيّ»!، والسؤال الآن هو: «هل **سمع** الشّجن؟».

وإذا أجبت: «لا، إنّه لا يسمعه؛ إنّه يشعر به فقط» ـ فما الذي يفيدنا؟ ليس بالإمكان حتّى أن نشير إلى عضو الحاسّة لهذا < الإحساس > .

هناك من يميل إلى الإجابة: «بالطبع، أسمعه!» ـ وآخرون: «إنّني لا **أسمعه** في الواقع!»،

(50) يستعمل ل. ف. المقابلة بين «dur» و«moll»، وهما لفظتان مقترضتان من اللاتينية [b durum & b molle] (انظر الفرنسية «bémol»، بينما تقع المقابلة في الأصل بين الصلابة واللّين) وتمثلاّن طبقتين صوتيتين. ويعبّر اليوم في الألمانية عن هذه المقابلة بكتابة حرفين «h» [من Hart] للمرتفع و«b» للمنخفض. ويعبر عنهما في ثقافات أخرى بالمقابلة بين «majeur\ major» و«mineur\ minor». وتناسب هذه المقابلة من بعض الوجوه ما يوجد في العربيّة بين «جواب» و«قرار» تباعاً.

ومع ذلك من الممكن أن نثبت تبايناً بين المفاهيم.

نحن نردّ الفعل بحسب الانطباع الذي يحصل لدينا عند رؤية وجه ما، بطريقة مختلفة عمّن لا يعترف أنّه خوّاف **بأتمّ** معنى اللفظة. ـ لكنّني هنا **لا** أريد أن أقول إنّنا نلمس هذا الانفعال في العضلات والمفاصل، وإنّ هذا هو < الإحساس > . ـ لا، لدينا هنا مفهوم معدّل **للإحساس.**

من الممكن أن يقال عن شخص من الأشخاص إنّه عمي عن **تعبير** وجه ما. هل ينقص حاسّة بصره لهذا السبب شيء ما؟

لكنّ هذا بالطبع ليس مجرّد مسألة فيزيولوجية. الفيزيولوجيّ هنا رمزٌ للمنطقي.

ما الذي يدركه من يشعر برصانة لحن ما؟ ـ لا شيء يمكن أن نخبر عنه بسرد ما وقع سماعه.

بإمكاني أن أتصوّر في ما يتعلّق بأيّة علامة مكتوبة ـ  مثلاً ـ أنّها حرف هجاء من أبجدية غريبة، رسم بطريقة دقيقة جدّاً، أو أنه رسم دون عناية أو بقلّة المهارة التي تميّز كتابة الأطفال، أو أنّه زخرفة، على طريقة الدّواوين. من الممكن أن يحيد عن الكتابة الصحيحة بطرق شتّى. ـ وباستطاعتي أن أراه بمظاهر مختلفة بحسب ما أختلقه حوله. وتوجد هنا قرابة متينة مع < المرور بتجربة مدلول لفظة ما > .

أودّ أن أقول إنّ ما يحضر هنا فجأة لا يدوم إلاّ الوقت الذي يأخذه اهتمامي بطريقة محدّدة بالشيء محلّ الاعتبار. («انظر كيف يصوّب نظره») ـ «أودّ أن أقول» ـ وهل **هو** كذلك؟ ـ تساءل: «كم تدوم دهشتي من شيء مّا؟» ـ كم يدوم إحساسي بأنّه **جديد؟**

يحتوي المظهر على تعبير معالم الجسد التي تتلاشى في ما بعد. وهي تكاد تكون تقريباً كما لو كان هناك وجه كنت **أقلّده** قبل ذلك ثمّ أقبل به دون تقليده. ـ أفليس هذا بالفعل تفسير كاف؟ ـ لكن، أليس أكثر من اللاّزم؟

«لقد لاحظت الشّبه بينه وبين والده لبضع ثوان، ثم لم أعد ألاحظه». ـ لا يمكن قول ذلك إلاّ إذا كان وجه هذا الشخص يتغيّر ولم يشبه وجه والده إلاّ لوقت قصير. ولكنّ ذلك يعني أيضاً: بعد بضع دقائق لم يعد الشّبه الذي بينه وبين والده يدهشني.

«بعد أن أدهشك الشبه ـ كم استغرق وعيك به؟»، كيف يمكن أن نجيب عن هذا السؤال؟ ـ «بعد زمن قصير لم أعد أفكّر في ذلك» أو «كان يدهشني من جديد من حين إلى آخر» أو «أحياناً، كان يخطر بذهني: يا للشبه بينهما!»، أو أيضاً «لقد أدهشني ذلك الشبه لدقيقة كاملة». ـ ربّما كانت الأجوبة على هذه الشّاكلة.

أودّ أن أطرح هذا السؤال: «هل أنّني **دوماً على وعي** بالعمق المجسَّم لشيء ما (هذه الخزانة، مثلاً) عندما أنظر إليه؟». هل **أشعر** به إن صحّ القول كامل الوقت؟ ـ لكن اطرح السؤال مع ضمير الغائب[51]. متى ستقول إنّه كان دائماً واعياً بذلك؟ ومتى ستقول العكس؟ ـ بالإمكان طبعاً أن تسأله، ـ لكن كيف تعلّم طريقة الإجابة عن هذا السّؤال؟ إنّه يعرف ماذا يعني «الإحساس بالألم دون انقطاع». ولكنّ هذا لن يزيد عن أن يربكه (كما يربكني أنا نفسي).

وإذا قال الآن إنّه واع باستمرار بعمق الخزانة المجسَّم، ـ فهل سأصدّقه؟ ولذا قال إنّه واع به فقط من حين إلى حين (إذا تحدّث عن ذلك، مثلاً) ـ فهل سأصدّق **هذا** منه؟ سيبدو لي وكأنّ هذه الأجوبة قائمة على أسس خاطئة، لكنّ الأمور ستكون مختلفة إذا قال إنّ الشّيء يبدو له مرّة مسطّحاً ومرّة ذا عمق مجسّم.

حكى لي أحدهم: «رأيت زهرة، لكنّني كنت أفكّر في شيء آخر، وهكذا لم أعِ لونها». هل سأفهم هذا؟ ـ بإمكاني أن أتصوّر أنّ ما قاله

(51) يستعمل ل. ف. بالطبع عبارة «dritte Person»، أي الضمير الثالث.

يقع في سياق معقول؛ وسيواصل مثلاً بقوله: «ثمّ **رأيتها** فجأة وأدركتُ أنّها كانت. . .».

أو كذلك: «لو كنت غادرت عندها، لما كنت استطعت أن أقول ماذا كان لونها».

«إنّه يصوّب نظره نحوه دون أن يراه». ـ لكن ما هو معيار ذلك؟ ـ هنا نجد حالات مختلفة.

«في تلك اللّحظة، كنت أنظر إلى الشّكل أكثر ممّا كنت أنظر إلى اللّون». لا تسلّم نفسك لوَهْم تقلّب العبارات. لا تفكّر بالخصوص في: «ماذا يمكن أن يحدث في عينيه أو في دماغه؟».

يفاجئني الشّبه ثم تزول الدّهشة.

لقد فاجأني لبضع دقائق فقط، ثم زالت دهشتي.

ما الذي حدث؟ ـ ما الذي يمكن أن أتذكّره؟ تخطر بذهني تقاسيم وجهي أنا نفسي. بإمكاني أن أحاكيها. لو أنّ أحداً يعرف وجهي ورآه لقال: «في هذه اللّحظة، هناك شيء فاجأك في وجهه». ـ ويخطر لي أنّ ما أقوله في مثل هذا الظرف قد يكون مسموعاً أو أنّني أقوله فقط في سرّي. وهذا كلّ شيء. ـ فهل هذا هو الاندهاش؟ لا. هذه هي مظاهر الدّهشة، لكنّ هذا هو < **ما حدث** > .

هل أن نندهش هو الرؤية + التفكير؟ لا. العديد من مفاهيمنا **تتقاطع** هنا.

(< التفكير > و < أن تقول في ذهنك > [52] ـ ولم أقل «أن تقول

---

(52) يستعمل ل. ف. عبارة «in der Vorstellung sprechen» التي كان من الممكن ترجمتها حرفيّاً بـ «أن تقول في تصوّرك» (أو «أن تقول في تمثّلك» أو حتّى «أن تقول في مخيّلتك»)، ولكنّنا فضلنا «أن تقول في ذهنك» مقابل «أن تقول لنفسك» لأنّه يستعملها في معنى اللغة الباطنية، ويستعمل في ما بعد عبارة «خطاب باطني» ولا يعود إليها مرّة أخرى. وقد سبق أن ترجمنا عبارة «...in der Vorstellung» كذلك في جلّ الحالات (انظر خاصّة الفقرة 168 من هذا الكتاب، حيث نجد تعبيراً مشابهاً).

لنفسك» ـ مفهومان مختلفان).

يناسب لون الأشياء لون الانطباع المرئي (يبدو لي هذا الورق الجفّاف ورديّاً وهو وردي). ـ وشكل الشيء يناسب شكل الانطباع المرئي (يبدو لي مستطيلاً قائماً وهو مستطيل قائم) ـ لكنّ ما أدركه في حضور فجائي لمظهر ما ليس خاصّية الشيء، بل علاقة داخليّة بينه وبين أشياء أخرى.

يكاد يكون كما لو أنّ <رؤية العلامة في هذا السياق> هو صدى فكرة.

نودّ أن نقول: «للفكرة صدى في الرؤية».

تصوّر تفسيراً فيزيولوجياً للتجربة التّي مررنا بها. لنفترض ذلك: عندما نتأمّل في الشّكل يجول نظرنا، في موضوع الرؤية، مرّة تلو الأخرى بحسب مسار معيّن. يناسب هذا المسار شكلاً معيّناً لذبذبة مقلة العين[53] عند تصويب النظر. من الممكن أنّ مثل هذا النوع من الحركة يتحوّل دفعة واحدة إلى نوع آخر، ثم يتناوب هذان الصنفان من الحركة (المظهر «ظ»). هذا الشكل المحدّد للحركة مستحيل فيزيولوجيّاً؛ لهذا لا يمكنني مثلاً أن أرى تخطيط المكعّب باعتباره مَوْشُورين متداخلين، وهكذا دواليك. لنفترض أنّ التفسير هو هذا. ـ «نعم، الآن أعرف أنّه نوع من **الرؤية**». لقد أدخلت من ثمّ نوعاً جديداً من المعايير الفيزيولوجيّة للرؤية. وبإمكان ذلك أن يحجب مشكلاً قديماً، دون أن يحلّه. ـ لكنّ هذه الملاحظة كانت ترمي إلى وضع ما يحدث أمام أعيننا عندما يقدّم لنا تفسير فيزيولوجي. إنّ المفهوم الفيزيولوجي يحلّق فوق هذا التفسير[54] الذي لا يبلغه. وبهذا تصبح طبيعة الإشكال أكثر وضوحاً.

(53) يستعمل ل. ف. «Augapfel»، وهي تعني حرفيّاً «تفاحة العين».

(54) حرصنا هنا على الحفاظ على الصورة التي يستعملها ل. ف.

أتراني أرى فعلاً في كلّ مرّة شيئاً مختلفاً، أم أنّني أؤوّل فقط ما أراه بطرق مختلفة؟ أنا أميل إلى قول الافتراض الأوّل. لكن لماذا؟ ـ التأويل هو تفكير، وفعل، بينما الرؤية حالة.

الآن أصبح من السهل التعرّف على الحالات التي **نُؤوّل** فيها. عندما نؤوّل، فإنّنا نقدّم فرضيّات يمكن أن نثبت خطأها. ـ إنّ التحقّق من صحّة «أرى هذا الشكل على أنّه. . .» ليس أكثر سهولة (أو في ما يتعلّق بالمعنى، فقط) من «أرى لوناً أحمر لّماعاً». هناك إذاً شبه بين استعمالي «**أرى**» في كلا السياقين، لكن، لا تظنّن أنك أدركت مسبقاً ما تدلّ عليه هنا «**حالة** الرؤية»! (*Zustand* des Sehens) واترك للاستعمال **يعلّمك** مدلولها.

يبدو بعض ما يتعلّق بالرؤية مُلغزاً، لأنّ الرؤية بأكملها لا تبدو لنا ملغزة بما فيه الكفاية.

إنّ من يتأمّل صورة فوتوغرافية لأشخاص أو أشجار لا يشعر بغياب تجسيمها، فليس من السّهل علينا أن نصف صورة فوتوغرافية باعتبارها تجمّعاً لبقع ألوان على مسطّح، بينما يبدو عمق ما نراه في المجْسام، بطريقة مختلفة جدّاً.

(إنّ الرؤية بطريقة < مجسّمة > بعينين اثنتين ليست على تلك الدرجة من البداهة! فعندما تندمج الصورتان المرئيتان في واحدة، يمكننا توقّع الحصول على صورة مشوّشة).

إنّ لمفهوم المظهر علاقة قرابة مع مفهوم التصوّر. أو: إنّ مفهوم < الآن أراه على أنّه. . . > على صلة بـ < الآن أتصوّر **هذا** على أنّه. . . >.

ألسنا بحاجة إلى بعض الخيال كي نسمع شيئاً ما على أنّه تلحين لنغم معيّن؟ ومع ذلك، فإننا ندرك الأشياء بهذه الطريقة.

«تصوّر أن الأمر تغيّر بهذه الصورة، يكنْ لديك شيء آخر». بإمكان المرء أن يقدّم براهين في التصور.

يقع مظهرا الرؤية والتصوّر تحت فعل الإرادة (dem Willen). نجد الأمر: «تصوّر **كذا!**»، وكذلك «انظر إلى هذا الشكل الآن **هكذا!**»؛ لكن لا نجد: «انظر هذه الورقة الآن على أنّها خضراء!».

عندها يطرح السّؤال: هل من الممكن أن نجد أناساً ليست لهم ملكة تجعلهم يرون شيئاً **باعتباره شيئاً**، ـ كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ وماذا يمكن أن يترتّب عن ذلك؟ ـ وهل يمكن أن نقارن هذه الإعاقة بعمى الألوان أو باضمحلال السّمع المطلق (absolutes Gehör)؟ ـ نودّ أن نسمّيه «عمى المظاهر» ـ وننظر في ما يمكن أن نقصد بذلك (مبحث مفهومي). إنّ من يكون أعمى عن المظاهر لا يمكنه أن يرى تغيّر المظهر «**ظ**» ولكن، هل من الضروري أن لا يدرك كذلك أن الصليب المزدوج يحتوي على صليب أسود وصليب أبيض؟ هل يفترض أيضاً أنّه لا يستطيع أن ينفّذ الأمر: «أرني من بين هذه الأشكال أيّها يحتوى على صليب أسود!؟ لا. إنّه يفترض أنّه يستطيع ذلك، لكنّه لن يقول: «هذا الآن صليب أسود على خلفيّة بيضاء!».

هل يفترض أن يعمى عن الشّبه بين الوجهين؟ ـ لكن أيضاً عن العينيّة (Gleichheit)[55] أو شبه العينيّة؟ لا أريد أن أفصل في الأمر (من المفترض أن يكون قادراً على تنفيذ الأوامر من نوع «هات لي شيئاً يشبه **هذا**»).

هل يفترض أن لا يكون قادراً على رؤية تخطيط المكعّب على أنّه مكعّب؟ ـ لن يترتّب عن ذلك أنّه غير قادر على التعرّف عليه باعتباره عرضاً لمكعّب (رسم تقني، مثلاً). ولكن، بالنّسبة إليه لن يقفز المكعّب من مظهر إلى آخر. ـ سؤال: هل يفترض أن يكون قادراً، مثلنا، في ظروف معيّنة على **اعتباره** مكعّباً؟ ـ إن لم يكن كذلك، فإنه لا يمكننا أن

(55) التجأنا إلى هذا المفهوم القديم الاستعمال في الفلسفة العربية (من «عينه») حتّى نميّز هذا المفهوم «Gleichheit» عن التماهي الذي يعبّر عنه ل. ف. بلفظة «Identität».

نسمّي ذلك عمى بالتأكيد.

إنّ من به < عمى المظاهر > [56] تكون علاقته مع الصور مختلفة في الغالب عن تلك التّي لنا معها[57].

(نستطيع بسهولة تصوّرَ خروج عن القياس من **هذا** النوع).

يتقارب عمى المظاهر مع غياب < الأذن الموسيقيّة > .

تكمن أهمّية هذا المفهوم في ارتباط مفهوم < رؤية المظهر > بمفهوم < المرور بتجربة مدلول لفظة ما > . نريد في الحقيقة أن نسأل: «ممّا يحرم من لا **يمرّ** بتجربة مدلول لفظة ما؟».

ما الذي يعوزه مثلاً إذا طلبنا منه أن ينطق بلفظة < عدا > [58]، والمقصود بها فعل مصرّفٌ، ولم يفهم ذلك ـ أو من لا يدرك أن اللّفظة التي ينطق بها عشر مرّات متتالية، تفقد بالنّسبة إليه مدلولها وتصبح مجرّد صوت؟

من المحتمل أن يطرح السؤال أمام هيئة المحكمة مثلاً حول ما يقصد بلفظة ما. ويمكن أن يستخلص ذلك من بعض المعطيات. ـ إنّها مسألة **نيّة** (Absicht). لكن، هل إنَّ الطريقة التي حصلت بها تجربة اللّفظة ـ مثلاً لفظة «دكّة»[59]. ذات مغزى بالطريقة نفسها؟

---

(56) بعد الحديث عن «عمى الألوان» (Farbenblindheit) يتحدّث في هذه الفقرة عن «عمى المظاهر» (Aspektblindheit). ينبغي أن نذكّر هنا أنّه كان يستعمل عبارة «عمى الدلالة» (Bedeutungblindheit) مثلاً في: Wittgenstein, *Zettel*, para. 184.

واستعمل هذه العبارة أيضاً في نصّ *The Blue Book* لكن لا وجود لها في نصّ *Phil. Unt.* ويبدو أنّه تخلّى عنها.

(57) لأنّ من يعمى عن المظاهر يعمى في الحقيقة عن التأويل. بهذا يخبرنا ل. ف. انظر مثلاً: المصدر نفسه، الفقرة 216.

(58) تعرّضنا إلى هذا المثال سابقاً، وقلنا إنّنا عوّضنا «sondern» فعلاً وأداةً بـ «عدا» فعلاً وأداةً حتّى تلائم العربيّة.

(59) يستعمل ل. ف. في النصّ الأصلي كلمة «Bank». وهي مزدوجة الدلالة، إذ =

لنفترض أنّني تواضعت مع شخص ما على لغة سرّية: «برج» يعني «دكّة». أقول له «اذهب الآن إلى البرج!» ـ فيفهمني ويتصرّف بمقتضى ذلك، لكن، تبدو له لفظة «برج» غريبة في هذا الاستعمال ولم < يقرّ > بعد بمدلولها.

«عندما أقرأ شعراً أو قصّة بجوارحي، يحدث في داخلي شيء لا يحدث عندما أمرّر نظري سريعاً على السّطور للحصول على المعلومة». إلى أيّ إجراء أشير هنا؟ ـ إن للجمل **رنّة** مختلفة. أنا منتبه جدّاً لنبرات صوتي، أحياناً يكون للفظة ما نبرة خاطئة، فأبرزها أكثر أو أقلّ من اللاّزم. ألاحظ ذلك، فيظهر أثره على وجهي. أستطيع أن أتحدّث في ما بعد عن تفاصيل إلقائي مثلاً عن أخطاء النّبر فيه. أحياناً تخطر في ذهني صورة تكاد تكون رسماً توضيحيّاً. نعم، يبدو أنّ ذلك يساعدني على القراءة بالطريقة الصحيحة. بإمكاني أن أذكر عدّة أشياء مماثلة. ـ أستطيع أيضاً أن أنبر لفظة ما بنبر يميّز مدلولها ويبرزه عن بقية الألفاظ، فتكاد تلك اللّفظة تكون صورة عن الشيء (ويمكن أن يكون هذا بالطبع متوقّفاً عن بنية القضيّة).

عندما أقرأ هذه اللّفظة بطريقة معبّرة، فإنّها تكون حبلى بمدلولها. ـ «كيف يحدث ذلك إذا كان مدلول اللّفظة استعمالها؟». حسناً، إنّ ما قلته يقصد به تعبير مجازي. لكن ليس كما لو أنّني اخترت الصّورة، بل لأنّها فرضت نفسها عليّ. ـ لكنّ استعمال اللّفظة استعمالاً مجازيّاً لا يتضارب واستعمالها الأصلي.

= تشير إمّا إلى البنك أو إلى الدكّة. ولا يمكن تمييز الدلالتين إلاّ بواسطة أداة التعريف التي تخبر عن جنسها، فتستعمل الكلمة بالمعنى الأوّل في المؤنّث (die Bank)، وبالمعنى الثاني في المذكّر (der Bank). ويشير ل. ف. بنفسه إلى هذه الازدواجيّة في: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 4.

وقد اعتمدنا، على رغم استعماله الكلمة بين ظفرين ودون تعريف، استعماله لها في مواضع أخرى (الجزء الأوّل، الفقرة 398 والجزء الثاني في الجملة «انتظرني عند الدكّة») في المذكّر.

ربّما كان من الممكن تفسير لماذا عرضت لي **هذه** الصورة (فكّر فقط في العبارة وفي مدلول العبارة «اللّفظة الصّائبة» (treffendes Wort)).

لكن، إذا أمكن لجملة ما أن تبدو لي كأنّها لوحة بالكلمات (Wortgemälde)، وإذا أمكن للكلمة المفردة في الجملة أن تبدو لي كأنّها صورة، لم يعد هناك إذاً ما يثير الاستغراب من أن لفظة تنطق منعزلة ومن دون هدف يمكنها أن تحمل مدلولاً محدّداً.

فكّر هنا في نوع خاص من التوهّم (Täuschung) يلقي بعض الضّوء على هذه المسائل. ـ أمشي للنّزهة مع أحد معارفي في أحواز المدينة. وفي الحديث يظهر لي أنّني أتصوّر أنّ المدينة على يميننا. لم يكن هناك **أي** سبب واعٍ لمثل هذا الافتراض، بل إنّ تأمّلاً بسيطاً جدّاً كان يكفي لاقناعي أنّ المدينة موجودة على يساري. وعن السؤال **لماذا** تصوّرت المدينة في **هذه** النّاحية، لا يمكنني أن أقدّم مبدئياً أيّ جواب. لا يوجد **أي مبرّر** يجعلني أعتقد ذلك. وحتّى لو لم أكن أرى سبباً في ذلك، فإنّه يبدو لي أنّني أرى مسبّبات نفسية معيّنة. وهي تحديداً بعض التّداعيات وذكريات معيّنة. مثلاً: كنّا نمشي على طول قناة وكنت في الماضي، وفي ظروف مماثلة، قد حاذيت قناة، وكانت المدينة عندها تقع على يميننا. ـ بالإمكان أن نحاول إيجاد مبرّر في التحليل النفسي، إن صحّ القول، لقناعتي التي لا أساس لها.

«لكن يا لها من تجربة غريبة!؟» ـ إنّها بالطبع ليست أكثر غرابة من أيّة واحدة أخرى؛ إنّها فقط من نوع مختلف عن تلك التّجارب التّي نعتبرها أساسية أكثر، مثلاً تجارب انطباعاتنا الحسّية.

«لديّ إحساس وكأنّني أعرف أنّ المدينة تقع هناك»، لدي إحساس بأنّ اسم < شوبارت >[60] يناسب شوبارت وأعماله ووجهه».

---

(60) كان لفتغنشتاين ميل خاصّ الى فرانتس شوبارت (F. Schubert)، وهو من أشهر =

تستطيع أن تقول لنفسك لفظة «أنَّ»[61] وتقصد بها مرّة فعلاً ماضياً ومرّة حرف أداة. والآن قل «أنَّ الرّجلُ...»! ثم بعدها هذه «**غير** أنَّ الرّجلَ...!»، هل هي التجربة **نفسها** التي ترافق اللّفظة في كلا المثالين ـ أأنت متأكّد[62]؟

إذا أرتني إذن مرهفة أنّني في هذه اللّعبة مررت مرّة بتجربة اللفظة **هذه** ومرّة **بتلك** التجربة. ـ ألا تريني كذلك أنّني غالباً ما **لا** أمرّ بها **بتاتاً** في مجرى الحديث؟ فكوني أعني بها مرّة **كذا** ومرّة **كذا**، وأرمي إلى ذلك (intendiere)، ثمّ أفسرها بعد ذلك بهذه الطريقة ليس محلّ نقاش، بالطبع.

لكن، تبقى مسألة معرفة سبب تحدُّثنا أيضاً في **لعبة** المرور بتجربة اللّفظة[63] عن < المدلول > و < المقصد > . ـ هذه مسألة من نوع ثانٍ. ـ إنّها الظّاهرة المميّزة لهذه اللّعبة اللّغوية، وهي تتمثّل في أنّنا نستعمل هذه العبارة في **هذا** الموقف: من الممكن نطق هذه اللّفظة **بهذا** المدلول، وأن نأخذ هذه العبارة من تلك اللّعبة اللّغوية الأخرى.

سمِّه حلماً. لن يغير ذلك شيئاً.

إذا سلّمت بالمفهومين < سمين > و < هزيل > باعتبارهما معطى،

= مؤلفي الموسيقى الكلاسيكية في النمسا، وكان وسيما جدّاً. ولد سنة 1797 وتوفي سنة 1828، وهو عبقري آخر يموت في سنّ الثلاثين.

(61) لقد غيّرنا المثال «weiche» حيث يمكن أن يستعمل في اللغة الألمانيّة إمّا صفة «weiche!»، بمعنى «جبان، مخنث!» أو أمراً بالانسحاب أو التنحّي «Weiche nicht vom Platz». وحتّى ننقذ المعنى دون اللفظ غيّرنا المثال بحيث يلائم العربيّة، ويفي بالازدواجيّة في الاستعمال.

(62) في موضع آخر يعلّق ل. ف. على مثل هذه الاستعمالات المختلفة للألفاظ بالقول: «إنّ ملاحظة مثل هذه تبين لنا العدد اللاّمتناهي لأنواع وظائف الألفاظ في الجمل». انظر: المصدر نفسه، الفقرة 10.

(63) يستعمل ل. ف. «Worterleben» وهي تعني حرفيّاً: «أن نعيش حدث اللفظة».

فهل ستميل إلى القول إنّ الأربعاء سمين والثلاثاء هزيل[64] أو بالعكس؟ (أنا أميل إلى اختيار الأولى). هل لـ «سمين» و«هزيل» هنا مدلول مختلف عن مدلوليهما العاديّين؟ ـ لهما استعمال مختلف ـ هل كان عليّ أن أستعمل بالفعل ألفاظاً أخرى؟ لا، بكل تأكيد. ـ أريد أن أستعمل **هذه** الألفاظ **هنا** (بمدلولاتها المعتادة). ـ الآن، لن أقول شيئاً عن أسباب هذه الظاهرة. **من الممكن** أن تكون تداعيات مقترنة بطفولتي[65]. لكنّ هذه ليست إلاّ فرضية. ومهما يكن التفسير، ـ تبقى النزعة موجودة.

إذا سئلت: «ماذا تعني هنا بالتحديد بـ < سمين > و < هزيل > ؟ فهل أستطيع أن أفسّر مدلولي هاتين اللّفظتين بالاعتماد فقط على الطريقة المعتادة؟ **لن** أتمكن من الإشارة إليهما باستعمال مثالي الثلاثاء والأربعاء[66].

بإمكاننا أن نتحدّث هنا عن مدلول اللّفظة < الأوّلي > ومدلولها < الثانويّ >[67]. ولا يستعمل هذه اللّفظة بمدلولها الثانويّ إلاّ من يعتبر أنّ لها مدلولاً أوّليّاً.

لا يمكن أن نُفهِم معنى الحساب الذّهني بواسطة مفهوم الحساب إلاّ لمن تعلّم ـ كتابياً أو شفويّاً.

ليست الدّلالة الثانوية دلالة < مجازيّة > (übertragene)[68]. عندما

---

(64) يفهم المسيحي المقابلة بين السمين والهزيل، فهما يعبّران عن المقابلة بين الأكل والصيام، إذ يسمّى يوم الثلاثاء الذي يسبق فترة الصوم بما معناه «الثلاثاء السمين».

(65) يقول مثلاً إنّ السّمين، خاصّة إذا قرن بحركة معيّنة من اليد، يذكّرنا بوفرة الطعام والرّفاهة. انظر: المصدر نفسه، ج 2، الفقرة 4.

(66) يرمز ل. ف. بالطبع إلى ثلاثاء المرفع، أي آخر يوم قبل بدء الصيام في الطقوس الكاثوليكيّة.

(67) انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, Edited by Michael Nedo (Vienna: Springer Verlag, 2000), chap. 2, para. 13.

ويعني بـ «الثانوي» هنا «المجازي».

(68) تعني لفظة «übertragene» حرفيّاً «منقولة». وقد نقلت العبارة إلى الإنكليزية، كما نجدها في ترجمة أنسكومب «Metaphorical Meaning» وهي ترجمة معقولة لأنّها تعود بنا إلى أصل كلمة «μεταφορα» الإغريقية حيث يعني فعل «φορειν» «نقل، انتقال» و«μετα» =

أقول «الصّائت «e» بالنّسبة إليّ أصفر»، فإنّني لا أقصد < أصفر > في الدلالة المجازيّة، لأنّني لا أستطيع بتاتاً أن أعبّر عمّا أريد أن أقوله دون اللّجوء إلى مفهوم < أصفر > .

يقول لي أحدهم: «ترقّبني عند الدكّة». سؤال: **عندما نطقتَ بهذه اللّفظة**، هل كنت تقصد هذه الدكّة؟ ـ إن السؤال الأوّل من نفس نوع هذا السؤال الثاني: «عندما كنت في طريقك نحوه، هل كان في نيّتك أن تقول له كذا وكذا؟». هذا يرجعك إلى زمن محدّد (إلى الزّمن الذي استغرقه الذهاب، مثلما يعيدك السؤال الأوّل إلى الزمن الذي حدث فيه الخطاب) ـ على كلّ، ليس إلىٰ **تجربة** عشتها طول ذلك الوقت. ليس القصد أكثر حظّاً من النيّة أن يكون تجربة مررنا بها .

ما الذي يميّزهما إذاً من التجربة؟ ـ ليس لهما محتوى تجريبيّ، لأنّ المحتويات (التصوّرات، مثلاً) التّي ترافقهما وتوضّحهما ليست القصد ولا النيّة.

إنّ النيّة **التي** نتصرّف **بها** لا < تصاحب > أعمالنا أكثر ممّا < يصاحب > التفكيرُ كلامنا. إنّ التفكير والنيّة ليسا < مُمَفصليْن > (gegliedert)، ولا هما < غير مُمَفصليْن > ، ولا يمكن مقارنتهما بنوتة موسيقية ترنّ منفردة بينما نتصرّف أو نتكلّم، ولا بأنغام.

< الكلام > (سواء أكان جهراً أو سرّاً) و < التفكير > ليسا مفهومين من القبيل نفسه؛ حتّى لو كانا في علاقة ارتباط وثيقة.

ليس للتجربة التي نمرّ بها في الكلام **الأهمّية** نفسها التّي للنية (ربّما كان بإمكان التجربة أن تخبر عالم النفس عن النيّة < **اللاّواعية** >).

= «إلى ما وراء». وهو ما تدل عليه اللفظة الألمانية بالذات، إلاّ أنّ ترجمتها الحرفية (دلالة استعارية) أو (دلالة منقولة) لا تعني شيئاً في العربيّة. لذلك خيرنا الالتزام بلفظة «مجازية»، خاصّة أنّه يقصد أنّ الدلالة جذبت إلى غير مكانها.

«عند هذه اللفظة فكّرنا، كلانا فيه»، لنفترض أن كلّ واحد منّا قال عندها اللّفظة نفسها في سرّه - لا يمكن أن تعني **أكثر** من ذلك. - لكن ألم تكن هذه الألفاظ غير **بذرة مزروعة**؟ من الضروري أن تنتمي إلى لغة وإلى سياق، حتّى تكون فعلاً تعبيراً عمّا فكّر فيه ذلك الشخص.

لو نظر الإله في أنفسنا لما استطاع أن يرى فيها عمّن نتحدّث.

«لماذا نظرت إليّ عندما قلت هذه اللفظة، هل فكّرت في. . .؟» - هناك إذاً ردّ فعل في تلك اللّحظة، ويمكن تفسيره من خلال هذه الألفاظ «فكّرت في. . .» أو: «تذكّرت فجأة. . .».

أنت تشير بهذه العبارة إلى تلك النقطة الزمنيّة في كلامك. هناك فرق بين ما إذا كنت تشير إلى هذه اللّحظة أو تلك.

إنّ مجرّد تفسير الألفاظ لا يحيل على حدث وقع لحظة كنّا نتكلّم.

إنّ اللّعبة اللّغويّة «أنا أقصد (أو قصدت) **ذلك**» (مع تفسير إضافي للألفاظ) مختلفة تماماً عن: «عند قولي هذا، كنت أفكّر في. . .». إنّ **هذه** الأخيرة لها صلة قرابة بـ «ذكَّرَني هذا بـ . . .».

«لقد تذكّرت هذا اليوم ثلاث مرّات أنّه يجب عليّ مكاتبته». ما أهميّة أن نعرف ماذا كان يحدث في داخلي عندما كنت أقول ذلك؟ - لكن من ناحية أخرى، ما أهمية وفيمَ يهمّنا هذا التقرير نفسه؟ - إنّه يمكّننا من استخلاص استنتاجات معيّنة.

«عند هذه الألفاظ، خطر فلان بذهني» - ما هو ردّ الفعل الأوّلي الذي تبتدئ به اللّعبة اللّغوية؟ - أيّ ردّ فعل يمكن أن نترجمه بهذه الألفاظ. كيف يحدث أن يستعمل النّاس هذه الألفاظ؟

يمكن أن يكون ردّ الفعل الأوّلي نظرة أو حركة، لكن يمكن أن يكون أيضاً لفظة.

«لماذا نظرت إلي ثمّ قلقلت رأسك؟» - «كنت أريد أن أُفهمك

أنّك...». يفترض ألا يعبّر هذا عن قاعدةٍ تهمّ الإشارات، بل عن الغرضِ من تصرّفي.

القصد ليس إجراء يرافق هذه اللّفظة، لأنّه ليس لأي **إجراء** التبعات التي تنتج من القصد.

(وبالطريقة نفسها، يمكن للمرء أن يقول: إن الحساب ليس تجربة، لأنّه ليس لأيّة تجربة التبعات الخاصة التي تنتج من عملية الضرب).

هناك إجراءات مهمّة ترافق عملية الكلام، وهي بالذات تلك الإجراءات التّي تغيب عن الكلام دون تفكير، بل تعرّفه أيضاً، لكنّها ليست **هي** التفكير.

«الآن أعرف ذلك!»، ما الذي حدث هنا؟ ـ هل كنت إذاً **لا** أعرف عندما أكّدت الآن أنّي أعرف؟

إنّك تراه بطريقة خاطئة.

(لَم تصلح الإشارة؟).

وهل يمكن أن نسمّي < معرفة > ما يرافق صيحة التعجّب؟

الوجه المألوف للفظة ما، والإحساس بأنّها تستوعب مدلولها في ذاتها، وبأنّها صورة طبق الأصل لمدلولها، ـ من الممكن أن يوجد من النّاس من يرى أن كلّ هذا غريب (هؤلاء ينقصهم التعلّق بألفاظهم) ـ وكيف تظهر هذه المشاعر عندنا؟ ـ في أنّنا نتخيّر الألفاظ ونقيّمها.

كيف أجد اللّفظة < الصّائبة >؟ كيف أختار من بين الألفاظ؟ غالباً ما أقارنها بحسب فروقات رقيقة لأريجها: **هذه** أكثر من اللاّزم...، **هذه** أيضاً أكثر من اللّزوم. ـ هذه هي اللّفظة الصّائبة. ـ غالباً ما لا أكون مجبراً على التبرير أو التفسير، فأكتفي بالقول: «ببساطة، هذا لا يناسب بعد». وإن كنت غير راض واصلت البحث.

وفي الأخير تأتي لفظة: «هذه هي!». **أحياناً**، أستطيع أن أقول: لماذا؟ هنا تظهر عملية البحث وعملية الاهتداء.

لكن ألا < تأتيك > اللّفظة، التّي تعرض لك، بطريقة خاصة شيئاً ما؟ حاذر إذاً! ـ لن ينفعني حذر مضبوط في شيء. كلّ ما يمكنه فعله هو أن يكشف عمّا يحدث، **الآن**، في **داخلي**.

وكيف أستطيع الآن بالذّات أن أنصت إليه أصلاً؟ عليّ أن أنتظر حتّى تعرض لي لفظة أخرى من جديد. ولكنّ الغريب، على ما يبدو، أنّني لست مجبراً على انتظار الفرصة، بل أستطيع أن أستعرضها حتّى ولو لم يكن قد حصل ذلك في الواقع... فكيف ذلك؟ ـ **أشخّصها**[69]. ـ لكن **ماذا** أستطيع أن أجرّب بهذه الطريقة؟ ماذا أقلّد؟ ـ الظّواهر المميزة التي ترافقها. وعلى رأسها: الحركات وقسمات الوجه ونبرة الصوت.

يمكن أن نقول **أشياء كثيرة** عن فوارق جمالية رقيقة ـ وهذا مهمّ. وأوّل شيء يمكن أن يقال هو: «**هذه** اللّفظة مناسبة، **وتلك** ليست كذلك» ـ أو أشياء من هذا القبيل. ولكن، يمكن عندها أن نعيد النظر في كلّ تلك العلاقات المتفرّعة التي توجدها كلّ لفظة. لن نحقّق **أي شيء** بهذا الحكم الأوّل، لأنّ **حقل** اللّفظة هو الذي سيفصل في الأمر.

«وصلت اللفظة إلى طرف لساني». ما الذي يحدث في وعيي، عندما أقول ذلك؟ ليس لهذا الأمر أهمية كبيرة. مهما كان ما يحدث لا يمكن أن يكون هو المقصود بما قلته. ـ وأهمّ منه ما يحدث في تصرّفي «وصلت اللفظة إلى طرف لساني» يخبرك أنّ اللّفظة المناسبة هنا قد أفلتت منّي، أرجو أن أسترجعها عمّا قريب. في ما تبقى، لا يفعل هذا التعبير اللّفظي أكثر ممّا يفعله تصرّف محدّد دون كلام.

---

(69) جاء في النصّ «Ich *spiele* es» في معنى عمليّة لعب دور ما. وكان بالإمكان ترجمتها حرفيّاً بـ «ألعبها» أو «أمثّلها».

عندما تحدّث جيمس (James) عن ذلك كان يريد أن يقول: «يا لها من تجربة غريبة مُرَّ بها! لم تكن اللفظة موجودة، ومع ذلك كانت بوجه من الوجوه موجودة بعدُ، ـ أو أنّ هناك شيئاً لا **يمكن** أن يتحوّل هنا إلاّ إلى تلك اللفظة»[70]. ـ لكن هذه ليست تجربة مُرّ بها. إذا وقع **تأويلها** على أنّها تجربة، فإنّها تبدو بالتأكيد غريبة. ولا تختلف الأمور مع النيّة، إذا تُؤوّلت على أنّها ما يرافق التصرّف أو إذا وقع تأويلها على أنّها ما يرافق التصرّف، أو إذا أوّلنا 1 ـ على أنّه عدد أصلي.

ليست الألفاظ: «إنّها على طرف لساني» تعبيراً بالمرّة عن حصول تجربة، ولا أيضاً: «الآن أستطيع أن أواصل بمفردي!». نحن نستعملها في **مواقف محدّدة**، وهي محاطة بسلوك من نوع خاصّ، وكذلك ببعض التجارب المميّزة؛ منها بوجه خاص أن يتبعها غالباً **اكتشاف** اللّفظة. (تساءل: «كيف كانت الأمور ستسير إذا لم يعثر الإنسان **قطّ** على اللّفظة التي تكون على طرف لسانه؟»).

ليس الخطاب < الباطني > الصّامت ظاهرة نصف مخفيّة فندركه كما لو كان وراء ستار. إنّه **ليس** مخفيّاً **بالمرّة**، لكن يمكن لمفهومه أن يربكه بسهولة، لأنه يسير مسافة طويلة جنباً إلى جنب مع مفهوم الإجراء < الخارجي > ، دون أن يتطابقا تماماً.

(إن للسّؤال حول ما إذا كانت عضلات الحنجرة، في الخطاب الباطني، ممدودة بالعصب أم لا، أهمية كبيرة، ربّما كان ذلك، لكن ليس في ما يتعلّق ببحثنا).

تقع القرابة المتينة بين < الخطاب الباطني > و < الخطاب > في أنّنا نستطيع أن نُخبر بصوت مسموع عمّا قيل في داخلنا، وفي أنّه

---

(70) هذا الاستشهاد من كتاب جيمس: **مبادئ علم النفس**: William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. ([New york: Henry Holt], 1890), vol. 1, pp. ix and 252.

يمكن للخطاب الباطني أن **يرافق** تصرّفاً خارجيّاً (أستطيع أن أغنيّ في داخلي أو أن أقرأ سرّاً أو أن أقوم بعملية حسابية في ذهني بينما أدق الإيقاع بيدي).

«لكنّ الخطاب الباطني هو بالطبع فعل معيّن عليّ أن أتعلّمه!». حسناً؛ لكن ما معنى < يفعل >[71] هنا وما معنى < يتعلّم > هنا؟

اترك استعمال اللّفظ يعلّمك مدلوله! (في الغالب، يمكن للمرء بطريقة مماثلة أن يقول في العلوم الرّياضية: دع **البرهان** يعلّمك **ما الذي** وقعت البرهنة عليه)[72].

«هكذا، هل أنّني **في الواقع** لا أحسب عندما أقوم بعملية حسابية ذهنية؟» ـ لكنك تميّز مع ذلك بين الحساب الذّهني والحساب المحسوس! لكن، لا يمكنك أن تتعلّم ما < الحساب الذهني > إلاّ إذا تعلمت ما < الحساب > ؛ لن تتعلّم أن تحسب ذهنياً قبل أن تتعلّم أن تحسب.

بإمكان المرء أن يتحدّث في ذهنه[73] < بوضوح > إذا تمكّن من أداء نبر القضيّة من خلال الطنين (وشفتاه مغلقتان). حتّى حركات الحنجرة يمكن أن يكون لها دور. لكن اللاّفت هو أنّه يمكننا أن **نسمع** الحديث فعلاً في أذهاننا، ولا **نحسّ** ببساطة، إن صحّ التعبير، بهيكله في الحنجرة (في الواقع بالإمكان أن نتصوّر أنّ النّاس يحسبون في سرّهم بواسطة حناجرهم، تماماً مثلما يمكن لهم أن يحسبوا باستعمال أصابعهم)[74].

---

(71) لا يتعلق الأمر بفعل «Verbum» هنا، بل بما ترجمناه كذلك في ما سبق أي «Tun».

(72) هذا تعبير واضح عن حدسيّة (Intuitionnism) ل. ف. ويعبّر عنه البعض أيضاً بالإنشائيّة أو البنائيّة (Constructivism).

(73) يستعمل ل. ف. عبارة مرادفة لـ «in der Vorstellung sprechen» التي تعرضنا لها آنفاً، وهي هنا «in der Vorstellung reden».

(74) يعود ل. ف. هنا إلى موضوع السلوكيّة وتدخل الفيزيولوجيا في الحديث الباطني.

لا تهمّنا الفرضية التي تطرح أنّه عندما نحسب ذهنياً يحدث في جسدنا كذا وكذا إلاّ لأنّها تشير إلى استعمال ممكن للتعبير «قلت في نفسي..»؛ وخاصة إمكانية استنتاج العمليّة الفيزيولوجيّة انطلاقاً من التعبير.

أن يكون ما يقوله شخص آخر في نفسه خافياً عنّي يقع ضمناً في **مفهوم** < الخطاب الباطني > . اللّفظة الخاطئة هنا هي فقط «الخافية»؛ وإذا كانت خافية عنّي، فمن المفترض أن تكون ظاهرة له هو، ومن الضروري أن يكون **عارفاً** بها. ولكنّه لا < يعرفها > ، إلاّ أنّ الشك الذي ينتابني أنا لا ينتابه هو.

«ما يقوله الإنسان لنفسه في سرّه خاف عنّي» يعني أيضاً بالتأكيد أنّنا لا نستطيع في الغالب أن **نتكهّن** به، ولا أن نستقرئه (وهو ما يحتمل أن يكون) من حركات حنجرته، مثلاً.

«أنا أعرف ماذا أريد، وماذا أتمنّى، وماذا أعتقد، وبماذا أشعر..» (وهكذا إلى آخر الأفعال النفسية)[75] إمّا أن تكون من اللاّمعنى الفلسفي (Philosophen-Unsinn) أو أنّها **ليست** حكماً قبْليّاً.

«أنا أعرف...»[76] يمكن أن تعني «أنا لا أشكّ...» - ولكنّها لا

(75) نجد تحليلاً أكثر تفصيلاً للأفعال النفسيّة في: Wittgenstein, *Zettel*, para. 471.

مع العلم أنّ مفهوم الأفعال النفسيّة يعود إلى مور (Moore)، وقد أخذ في اللسانيّات التحويليّة مكانة كبيرة لصعوبة التعامل معها وخصوصيّاته. للاطلاع على الإشكاليات التي تطرحها هذه الأفعال في اللغة. انظر مثلاً: P. M. Postal, «On the Surface Verb Remind,» *Linguistic Inquiry*, vol. 1, no. 1 (1970), pp. 37-120, and Nicolas Ruwet, «Les Verbes dits psychologiques: Trois théories et quelques questions», *Recherches linguistiques de Vincennes*, no. 22 (1993), pp. 95-124.

(76) يقول: لعبة الشك نفسها تتضمّن اليقين. انظر: Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1969), para. 115.

فحيث لا وجود لشكّ لا وجود ليقين (المصدر المذكور، الفقرة 121).

تعني أن الألفاظ «أنا أشك. . .» **عديمة المحتوى** (sinnlos)، وأنّ الشك مرفوع منطقياً.

يقول المرء «أعرف»، حيث يمكنه أن يقول أيضاً «أعتقد» أو «أرجّح»؛ وحيث يمكن أن نقتنع بذلك (لكن من يعترض عليّ بأننا نقول أحياناً «يفترض أنّني أعرف إن كنت أتألم!»، «أنت وحدك تعرف بماذا تشعر» وأشياء من هذا القبيل، عليه أن ينظر في ظروف هذه الأنواع من الكلام وأغراضها، وبالتالي «الحرب هي الحرب» كذلك ليس مثالاً على مبدأ التّماهي (Identitätsgesetz)).

بإمكاننا أن نتصوّر حالة **أستطيع** فيها أن أقنع نفسي بأنّ لي يدين اثنين. ولكن، يفترض في حالة طبيعية أن **لا** أكون قادراً على ذلك. «لكن يكفي أن تضعها أمام عينيك». - إذا كنت **الآن** أشك إن كان لي زوج من اليدين، فبإمكاني أيضاً ألا أصدّق عينيّ[77] (بإمكاني أيضاً أن أطلب ذلك من صديق).

هذا مرتبط مثلاً باعتبارنا أنّ للقضيّة «إنّ الأرض موجودة منذ ملايين السنين» معنى أوضح من الذّي للقضيّة «إنّ الأرض موجودة منذ الدقائق الخمس الماضية»[78]، لأنّه يمكنني أن أسأل من يقدم مثل هذا الإقرار: «على أي ملاحظات يعتمد هذا الإقرار؟ وما هي تلك القضيّة التي يمكن أن تفنّده؟» - بينما أنا أعرف إلى أيّ أسلوب في التفكير والى أيّ ملاحظات تنتمي القضيّة الأولى.

«ليس للمولود الجديد أسنان». - «ليس للأوزة أسنان». - ليس للزهرة أسنان». - هذه القضيّة الأخيرة - يودّ المرء أن يقول - تبدو

---

(77) هذا نقد مبطن للقضية التي يستشهد بها. وهي في الأصل لراسل (Russell) الذي يعتبر أنّ هذه القضية لا تحتوي على أيّ شيء غير منطقي.

(78) يعود ل. ف. بالتفصيل إلى هذه الحجة التي قدّمها مور (Moore) في تحليله مسألة الشك واليقين في كتابه *Über Gewissheit*.

بالتأكيد صادقة! أكثر صدقاً حتّى من أنّه ليس للأوزّة أسنان. ـ ومع ذلك ليست القضيّة واضحة تماماً. فعلاً، أين يمكن للزهرة أن يكون لها أسنان[79]؟ الأوزّة ليست لها أسنان في منقارها. فهي ليست لها أسنان بالطبع في أجنحتها كذلك، ولكن لا أحد يقصد ذلك عندما يقول بأن ليس لها أسنان. ـ نعم، كما لو قيل: تمضغ البقرة علفها ثم تسمّد بروثها الزهرة؛ إذاً للزّهرة أسنان في فم الحيوان. لذلك لن يكون هذا خُلفاً (absurd) لأنّ المرء لا يعرف من الوهلة الأولى أين يبحث عن الأسنان في الوردة. ((في علاقة مع < آلام في جسد الآخرين >)).

بإمكاني أن أعرف بما يفكّر الآخر وليس بما أفكّر أنا.

من الصواب أن تقول «أنا أعرف بما تفكّر» ومن الخطأ أن تقول: «أنا أعرف بما أفكّر».

(غيمة كاملة من الفلسفة مركّزة في قطيرة من النحو)[80].

«يتواصل تفكير الإنسان داخل الوعي في عزلة تامّة تبدو، مقارنة بها، كلّ عزلة مادّية انفتاحاً على العالم».

إذا كان هناك أشخاص بإمكانهم أن يقرأوا خطاب الآخرين الباطني ـ بالتأمّل مثلاً في حركات الحنجرة ـ فهل سيميلون أيضاً إلى استعمال صورة العزلة التّامة؟

إذا كلّمت نفسي بصوت عال في لغة لا يفهمها الحاضرون، فإنّ أفكاري ستبقى خافية عنهم.

لنفترض أنّه يوجد شخص يتنبّأ، دائماً، بطريقة صائبة بما أخاطب به نفسي (كيف يتمكّن من فعل ذلك، هذا غير مهمّ). لكن، ما هو

---

(79) يفنّد علم الأحياء هذا المثال، فقد اكتشفت نباتات لاحمة توقع بفرائسها من الحشرات وتمسك بها بفكّين يحتويان على شبه أسنان في شكل المشط.

(80) يستعمل ل. ف. لفظة «Sprachlehre»، ويمكن ترجمتها حرفيّاً بـ «علم اللغة» ولكنّها تستعمل أيضاً بمعنى النحو، أي مرادفاً لـ «Grammatik».

المعيار الذي يجعلنا نقول إن تنبّؤه **صحيح**؟ حسناً، أنا محبّ للحقيقة وأعترف بأنّه قد حدس حدساً صحيحاً. ـ لكن ألا يمكنني أن أخطئ؟ ألا يمكن لذاكرتي أن تخدعني؟ ألا يمكنها أن تخدعني دائماً كل مرّة أقول فيها ـ دون أن أكذب ـ ما فكّرت فيه في داخلي؟ لكن، يبدو في الواقع أنّ < ما كان حدث في داخلي > ، ليست له أيّة أهّمية (أنا استعمل هنا تركيباً فيه فعل مساعد)(81).

حول ما إذا كانت معايير **الاعتراف** حقيقية، بأنّني فكّرت في كذا وكذا، فإنّ هذه المعايير ليست معايير **وصف** عملية مطابق للحقيقة. ولا تتمثل أهّمية الاعتراف في أنّه يصف بدقّة ويقين عملية من العمليات، بل يتمثل في المحصّلات المميزة التي يمكن استنتاجها من اعتراف ما، وتتضمّن حقيقته معايير **الصدق** الخاصة.

(إذا افترضنا أنّ الأحلام تفيدنا بمعلومات مهمّة عمّن يحلم، فإنّ صدق سرد الحلم هو الذي يعطينا هذه المعلومات. ويمكن ألا يطرح السؤال حول ما إذا كانت ذاكرة من يحلم تخدعه، عندما ينقل حلمه بعد استيقاظه؛ إلاّ إذا أدخلنا معياراً جديداً تماماً لـ < توافق > الحكاية مع الحلم، معياراً يميّز هنا بين حقيقة ما والصّدق (Wahrhaftigkeit)).

هناك لعبة: < التكهّن بالأفكار > . يمكن أن تكون اللعبة الآتية

---

(81) تكون الترجمة الحرفية للجملة التي استعملها فتغنشتاين كالآتي: «أنا أستعمل هنا تركيباً مساعداً» (Ich mache hier eine Hilfskonstruktion). ولا يبدو لنا أنّ للجملة معنى آخر يمكن أن ينقل كما نجد ذلك في الترجمة الإنجليزية لأنسكومب (Anscombe)، حيث نقلت الجملة هكذا: «أنا أرسم هنا خطاً تركيبياً» (Here I am drawing a construction-line). انظر: Ludwig Wittgenstein, *philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe, 3th ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 222.

بل نرى أنّ المؤلف يعلق على التركيب النحوي الذي استعمله في جملته نفسها، أي أنه عبّر عن القضية باستعمال فعل مساعد (Hilfsverb)، وهو هنا «ist» في ما وضعه بين ظفرين «was in meinem Innern vorgegangen ist»، وقد ترجمناه بما يناسب الفعل المساعد، أي «كان» («ما كان حدث في داخلي»).

إحدى أنواعها: أقوم بإخبار «أ» بلغة لا يفهمها «ب». على «ب» أن يتكهّن بمعنى الإخبار. ـ وهناك نوع آخر: أكتب جملة بحيث لا يمكن أن يراها الآخر. عليه أن يتكهّن بنصّها أو بمعناها. ـ وكذلك نوع آخر: أجّمع قطع لعبة المربكة[82]؛ لا يمكن للآخر أن يراني، لكنّه يتكهّن من حين الى آخر بأفكاري، ويصرّح بذلك بصوت عال. يقول مثلاً: «أين هي تلك القطعة إذاً؟»، «**الآن** أعرف كيف أنظّمها!» ـ «ليست لي أدنى فكرة عمّا يناسب هنا». ـ «السماء هي دائماً أصعب جزء» وهكذا. ـ في خلال ذلك، لم يعد من الضروريّ بالنسبة إليّ أن أخاطب نفسي جهراً ولا سرّاً.

كلّ هذا يمكن أن يكون تكهّنا بالأفكار؛ وحتّى إن لم يحدث هذا في الواقع، فإنّ ذلك لا يجعل التفكير أكثر كموناً من العمليات المادية التي لا تدرك.

«**الباطن** خافٍ عنّا» ـ المستقبل خافٍ عنّا. ـ لكن، هل يفكّر عالم الفلك الذّي يحسب كسوف الشمس بالطريقة نفسها؟

عندما أرى شخصاً يتلوّى من الألم لأسباب جليّة، فإنّني لا أفكّر: إنّ مشاعره خافية عنّي.

نحن نقول أيضاً عن شخص ما إنّه يبدو لنا شفّافاً. ولكنّه مهمّ، من هذا المنطلق، أن يكون شخص ما لُغْزاً تامّاً بالنسبة الى الآخر. ونعرف مثل هذا الأمر عندما نحلّ ببلد غريب له تقاليد غريبة عنّا تماماً، وخاصّة لو كنّا نحذق لغة ذلك البلد. نحن لا **نفهم** النّاس (ولكن، ليس لأنّنا لا نفهم ما يقولونه عندما يخاطبون أنفسهم)، بل لأنّنا لا نستطيع أن نجد أنفسنا فيهم .

«لا يمكنني أن أعرف ما الذّي يحدث في داخله» هي قبل كلّ

(82) بالإنجليزية في النص «Jig-Saw-Puzzle».

شيء **صورة**. وهي عبارة مقنعة حول الإقناع. لا تقدّمُ أي مبررات للإقناع، وليس من اليسير الوصول **إليها**.

لو كان الأسد يستطيع الكلام لما استطعنا أن نفهمه[83].

بإمكان المرء أن يتصوّر تكهّناً بالنيّة، تماماً مثل التكهّن بالأفكار، لكن بإمكانه كذلك أن يتصوّر تكهّناً بما **سيقوم** شخص ما **بفعله**.

أن نقول «هو وحده يستطيع أن يعرف ما ينوي فعله» هو لامعنى (Unsinn)؛ لكن أن نقول «هو وحده يستطيع أن يعرف ماذا سيفعل» هو قول خاطئ، لأن التكهّن الذي تحتوي عليه عبارتي (مثلاً «عند تمام الخامسة، سأذهب إلى بيتي») لا يتحقّق بالضرورة، وبإمكان الآخر أن يعرف ماذا سيحدث في الواقع.

لكن، هناك شيئان مهمّان: الأوّل هو أنّه في عدّة أحيان لا يمكن للآخر التكهّن بأفعالي، بينما أتوقّعها في نيّتي. والثّاني هو أنّ تكهّني (في التعبير عن نيّتي) لا يقوم على الأساس نفسه الذي يقوم عليه تكهّنه بما سأفعله أنا، وأنّ الاستنتاجات التي يمكن أن نخرج بها من هذا التكهن مختلفة تمام الاختلاف.

يمكنني أن أكون **متأكداً** من أحاسيس غيري تأكّدي من أيّ حدث كان، لكنّ هذا لا يحوّل القضايا «إنّه مكتئب جدّاً»، و«625=25x25»[84] و«إنّ عمري 60 سنة» إلى أدوات متماثلة في ما بينها. هنا يطرح التفسير نفسه: ينتمي التأكّد إلى **صنف** مختلف. ـ وكأنّه يشير إلى اختلاف سيكولوجي، لكن الاختلاف منطقيٌّ.

---

(83) وهذا طبيعي، لأنّه إذا كانت اللغة مرتبطة بالتوافق والمؤسسة الاجتماعية وتاريخ الاستعمال، يصبح من الطبيعي ألا يتفاهم الإنسان والأسد، لأنّ اللغة ليست مكونة من أصوات ودلالات، بل من تاريخ توافق داخل المؤسسة الاجتماعية.

(84) تعود هذه القضيّة عدّة مرّات في كتابات ل. ف.، وهو مثال استعمله راسل بكثرة كذلك، فكأنّه يتوجّه إليه باستعماله.

«لكن، قد لا تكون **متأكداً** إلاّ لأنّك تغمض عينيك أمام الشك؟».
ـ إنّهما مغمضتان.

هل أنّ يقيني كون هذا الشخص يتألم أقلّ من يقيني أنّ 2x2=4؟ ـ لكن، أليست الثانية يقيناً رياضياً لهذا السبب؟ ـ < اليقين الرياضي > ليس مفهوماً نفسيّاً.

إن نوع اليقين هو نوع اللّعبة اللّغوية.

«لا يعرف مبرّراته غيره» ـ هذا تعبير عن أنّنا نسأله **هو** عن مبرّراته. ـ إن كان حسن السريرة سيقولها؛ لكنّ الأمر يتطلّب، كي نتكهّن بمبرّراته، أكثر من حسن السريرة. هنا تكمن علاقة التّجانس (Verwandtschaft) مع حالة **المعرفة**.

لكن سلّم نفسك حتّى **يفاجئك** وجود شيء مثل لعبتنا اللّغوية: أن أعترف بدوافع أفعالي.

إنّنا لسنا واعين بالتنوّع الذي يجلّ عن الوصف للألعاب اللّغوية اليومية، لأنّ الثوب الذي نلبسُه لغتنا يجعل كلّ شيء متشابهاً.

إنّ الجديد (العفويّ، < المخصوص >) هو دائماً لعبة لغوية.

ما هو الفرق بين المبرّرات والأسباب[85]؟ ـ كيف **يجد** المرء

---

(85) يعرّف ل. ف. «المبرر» (Motif) في *The Blue Book* بأنّه السبب الذي نربطه بمعرفة مباشرة، بينما يعرّف السبب بأنّه يتمثّل في الكشف عن عمليّة أفضت إلى نتيجة محدّدة. إنّ استعمال كلتا اللفظتين مقترن بنحوهما الذي يحدد متى نستعمل «سبب» ومتى نستعمل «مبرر» انظر: «Lectures on Philosophy», in: Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932 - 1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald,* Edited by Alice Ambrose (Oxford: B. Blackwell, 1984), para. 4.

ويبقى السبب مرتبطاً كما يراه بملاحظة انتظام ما، انظر: Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, para. 26.

المبرّر(Motiv)، وكيف يجد السبب[86]؟

يطرح السؤال: «هل هذه طريقة موثوقة للحكم على مبرّرات الأشخاص؟»، لكن، حتى نعرف مثل هذا السّؤال، من الضروري أن نكون قد عرفنا ما هو مدلوله: «أن نحكم على مبرّر من المبرّرات»، وهذا ما نتعلّمه من معرفة ما معنى < **مبرّر** > وما معنى < **نحكم** >.

يحكم المرء على طول قضيب، ويستطيع أن يبحث عن أسلوب أكثر دقّة أو أكثر وثوقاً للحكم عليه. تقول، إذاً، إنّ ما حكم عليه هنا لا علاقة له بطريقة الحكم. ليس بالإمكان تفسير **ما هو** الطّول بواسطة طريقة تحديد الطول. ـ ومن يفكّر هكذا يقع في الخطأ. أي خطأ؟ ـ أن نقول: «إنّ ارتفاع الجبل الأبيض[87] مقترن بطريقة تسلّقه»، يبدو غريباً. ويريد المرء بذلك أن يقارن بين < قياس الطول بدقّة أكبر فأكبر > واقترابه أكثر فأكثر من الشيء، لكنّ معنى ما يدلّ عليه «الاقتراب أكثر فأكثر من طول شيء ما» واضح في بعض الحالات و**غير** واضح في حالات أخرى. ولا يتعلّم المرء ما معنى «تحديد الطول» عندما يتعلّم ما هو **الطول** وما هو **التحديد**، بل يتعلّم المرء مدلول لفظة «طول» ضمن ما يتعلّمه عندما يتعلّم ما هو تحديد الطّول.

(لهذا، فإن للفظة «منهجية» دلالة مزدوجة. بالإمكان أن نسمّي «المبحث المنهجي» مبحثاً مادياً، ولكن بالإمكان أن نسمّيه أيضاً مبحثاً مفهوميّاً).

يمكن أن نقول عن اليقين وعن الاعتقاد إنّهما نبرات التفكير[88]!

---

(86) يقدم فايزمان (Waismann) مثالاً يعيننا على تمثّل الفرق بين السبب والمبرر، فإذا سألنا شخصاً عن كتابته سلسلة من الأرقام سيجيب بإعطائنا تبريراً من نوع «لقد اعتمدت قاعدة كذا وكذا»، لكن إذا قال إنّه حصلت في ذهنه عملية كذا وكذا فشنجت أعصابه بطريقة جعلته غير قادر على كتابة غير تلك الأرقام، عندها يكون قد قدّم لنا السبب.

(87) أو المونبلان (Mont Blanc) وهو أعلى قمة في كلّ أوروبا وارتفاعه 4808 متراً.

(88) يخصص ل. ف. كامل كتاب *Über Gewissheit* لتحليل هذه المفاهيم.

وهذا صحيح: فلديهما تعبير في نبر الخطاب. ولكن لا تفكّر فيهما باعتبارهما < الشعور > الذي ينتابنا عند الكلام أو التفكير!

لا تسل: «ما الذي يحدث في داخلنا عندما نكون متيقنين من أنّ الأمر هكذا؟»، بل: كيف يظهر < التيقّن من أنّ. . . > في تصرّف البشر؟

«صحيح أنّه بإمكانك أن تكون متيقناً من حالة الآخرين النفسيّة، لكنّ هذا اليقين يبقى دائماً شخصيّاً غير موضوعي»[89]. ـ هاتان اللّفظتان تدلاّن على فرق بين لعبتين لغويتين.

من الممكن أن نتجادل في ما إذا كانت نتيجة حساب ما صحيحة (مثلاً عملية جمع طويلة). لكن، يندر أن يقع مثل هذا الجدل، ولا يدوم طويلاً، لأننا نستطيع أن نفصل فيه < عن يقين > ، إن صحّ القول.

على العموم، لا يقوم بين الرياضيين جدل حول نتائج عملية حسابية (هذا أمر مهمّ) ـ يكون الأمر مختلفاً لو كان أحد منهم مقتنعاً بأن رقماً ما قد وقع تغييره سهواً أو أنّ الذاكرة قد أوقعته هو أو غيره في الوهم، إلخ، إلخ، – عندها لن يكون لمفهوم < اليقين الرّياضي > أيّ وجود[90].

على كلّ، يبقى من الممكن أن نقول دائماً: «بالتأكيد، بالإمكان ألا **نعرف** أبداً ما هي نتيجة عملية حسابية، مع ذلك فإنّ لها دائماً نتيجة محدّدة بكل دقة (اللّه يعلم ذلك). للرّياضيات في الحقيقة أعلى درجات

---

(89) حيث يقول: «ينبغي ألا نستنتج حالة الأشياء من يقيننا بها». انظر: Wittgenstein, *Über Gewissheit,* para. 30.

(90) لأنّ الحساب لا يكون إلاّ نتيجة توافق، ولأنّ القضية الرياضيّة هي في حدّ ذاتها قاعدة. انظر: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. 165.

هل هو تجربة؟ هذا ما لا نرى له جواباً حاسماً في *Phil. Unt.*، لكنّه على كلّ حال عملية إبداعية. لذلك فلا سبيل إلى الحديث عن الجدل الذي يثيره عادة الخطأ في التأويل.

اليقين، - حتّى وإن لم يكن لدينا عنها إلاّ ارتسامٌ عامٌّ».

لكن، هل أريد أن أقول إنّ اليقين الرياضي يقوم على وثوقنا بالحبر والورق؟ **لا** (سيكون ذلك حلقة مفرغة) - أنا لم أقل **لماذا** لا يقوم جدل أبداً بين الرياضيين، بل قلت فقط **إنّه** لا يقوم بينهم جدل.

صحيح بكلّ تأكيد أنّ المرء لا يمكنه أن يقوم بعمليات حسابيّة على أنواع معينة من الورق والحبر، إذا كانت هذه تخضع لتغيرات غريبة[91] - لكن لا يمكن أن تتضح تغيراتها إلاّ من خلال الذاكرة ومن مقارنتها بوسائل حسابيّة أخرى. وكيف سنختبر هذه الوسائل بدورها؟

ما ينبغي أن نقبل به، أي المعطى، - إن أمكن القول، هو **أشكال الحياة** (*Lebensformen*)[92].

هل للقول إنّ الناس متفقون في الغالب على حكمهم على الألوان معنى؟ وماذا لو كانت الأمور غير ذلك؟ - سيقول هذا إن الزهرة التي يسميها الآخر زرقاء هي حمراء، إلخ، إلخ. - لكن، بأيّ حقّ يمكن أن نقول إن لفظتي «أحمر» و«أزرق» عند هؤلاء النّاس[93] هي التّي تسمّي < الألوان > **عندنا**؟ -

(91) هذا يعيدنا إلى حجة اللغة الشخصية الباطنية حيث لا يمكن التأكّد من اتباع القواعد أو حتّى من وجودها، لأنّها «تتغير باستمرار». انظر بهذا الخصوص: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, vol. 1, para. 293 and vol. 2, para. XI.

(92) بعد ما رأينا بالطبع دلالة هذا المفهوم في فلسفة ل. ف. يمكن أن نعتبر - إضافة إلى ذلك - أنّه يمثّل تواصلاً مع تطوّر في الرؤية بالنسبة الى الفقرة 4.002 *Tractatus* حيث يقول «إنّ اللغة اليوميّة جزء من الكائن البشري وليست أقلّ منه تشعّباً»: (Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser).

(93) فكل حضارة، في ارتباطها بلغة، تقسم الواقع بطريقة مختلفة، لذلك لا تتفق في تسمية الألوان، فالبعض لا يفرق بين الأزرق والأخضر، والبعض ليس له اسم للبرتقالي، والآخر يعتبر الطيف الذي يتراوح من البني إلى الأخضر تدرجات من الأزرق، إلخ، وهذه =

كيف سيتعلّم هؤلاء استعمال هذه الألفاظ؟ وهل أنّ اللّعبة اللّغوية التي يتعلّمونها هي نفسها التي نسمّيها استعمال < أسماء الألوان > ؟ بالطبع توجد هنا فروق في الدرجات.

لكن، يجب أن «ينطبق هذا الاعتبار» أيضاً على الرّياضيات. إذا لم يكن هناك توافق كامل[94] فإنّ الناس لن يتعلّموا كذلك التّقنيات التي نتعلّمها. ستكون تقنياتهم مختلفة أكثر أو أقل من تلك التّي لدينا إلى درجة تجعل من الصعب التعرّف عليها.

«إن الحقيقة الرياضيّة مستقلّة عمّا إذا كان الناس يتعرفون عليها أم لا!» - بالتأكيد: ليس للقضيّتين «يعتقد الناس أنّ «4=2x2»»[95] و«4=2x2» المعنى نفسه»[96]، فالثانية قضيّة رياضية، بينما لو كان للأولى

= هي الحجة التي يستعملها علماء اللغة للتدليل على نسبية تمثيل الواقع. ويبدو أنّ أوّل من جعل هذه النسبية في العلاقة بين تقسيم الواقع والتفكير والهياكل المعرفية كان همبولدت (Humboldt) في ما يعرف بـ «رؤية اللغات للكون» (Weltansicht der Sprachen) بالإنجليزية «world view of languages». ولكنّ ل. ف. لم يكن ليغفل عن هذا. يقول: «يمكننا أن نتصوّر بسهولة لغة أخرى (أي ثقافة أخرى) لا وجود فيها للفظة أزرق فاتح وأزرق داكن. . .». انظر: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 3.

(94) انظر ما قلناه حول ضرورة التوافق في الرياضيات (1) باعتبارها مجموعة من التقنيات، وبالتالي (2) باعتبارها لغة لا تكون إلا بالتوافق الاجتماعي.

(95) يؤكّد ل. ف. أنّ الاعتقاد لا مكان له في القضيّة الرياضيّة. انظر مثلاً: Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, vol. 1, para. III.

(96) يوقعنا طرح القضيتين بهذه الطريقة في معضلة فهم ما سبق وبخاصة استعماله معيار التوافق البشري، لأنّ من يقول «يعتقد الناس أنّ 2x2 = 4» يتضمن أن هناك من الناس من لا يعتقد ذلك، وهو ما لا تقوله القضية «يعتقد الناس أنّ 2x2 = 4». فهل أنّ التوافق لم يعد معياراً لحقيقة الاستعمال؟ ولا نعتقد أنّ الأمر مرتبط بهويّة المخاطب لأنّنا في حال استبدلنا «يعتقد الناس» بـ «أعتقد» في قولنا «أعتقد أنّ 2x2 = 4» لا يتغير معنى المثال، بل لعلّ السبب كامن في فعل الاعتقاد الذي يدخل الشك من باب الظن؟ ولا هذه أيضاً، لأنّنا إن أكّدنا الأمر سوف نحصل بالمثل على قضيّة في علاقة مع الحقيقة أضعف من الإقرار البسيط عند مقارنتها بـ «2x2 = 4»، فمجموع القضايا التّي نختزلها في هذه الصيغة: «أنا واثق/ متأكد/ لا أشك إطلاقاً/ على يقين» من أنّ «2x2 = 4» تعبر عن درجة يقين أضعف ممن يقول =

معنى، فقد تكون، ربما، أنّ النّاس قد **توصلوا** بعد إلى القضيّة الرياضية. للجملتين **استعمالان** مختلفان تماماً. ـ لكن ماذا يعني **ذلك** إذاً: «حتى لو أنّ كلّ النّاس يعتقدون أنّ 2x2 تساوي 5 فإنّها تساوي مع ذلك 4»[97]. ـ بالفعل، كيف يبدو الأمر لو كان كلّ النّاس يعتقدون ذلك؟ ـ حسناً، بإمكاني مثلاً أن أتصوّر أنّ لهم حساباً مختلفاً أو تقنية لا يمكننا أن نسمّيها «حساباً» لكنّها ستكون **خاطئة**؟ (هل أن تتويج الملك **خاطئ**[98]؟ إنه يبدو في نظر كائنات مختلفة عنّا غريباً جدّاً).

إن الرياضيات، بالطبع، في إحدى معانيها، علم ـ لكنها مع ذلك أيضاً **فعل**[99]. و < النقلات الخاطئة > لا تمثل إلاّ حالات شاذة، لأنه إذا أصبح ما نسمّيه الآن حالة شاذة هو القاعدة، فإن اللّعبة التي تكون فيها مثل هذه النقلات خاطئة ستكون منعدمة.

يمكن أن تكون الجملة «كلّنا نتعلّم جدول الضرب نفسه» بالطبع ملاحظة حول تعليم الرياضيات في مدارسنا. ـ لكنّها كذلك رأي في مفهوم جدول الضرب («في سباق للخيل تجري الخيول عادة بأقصى سرعة تستطيعها»).

إن عمى الألوان[100] موجود، لكن توجد كذلك وسيلة للتثبت

= «2x2 = 4». ولا تعدو القضية كما تبدو لنا أن تكون مثالاً تداولياً عن التعبير عن اليقين الذي يكتسي أعلى درجاته في التعبير عنه دون أي علامة، بل كل تعبير عن اليقين أو غيره لا يزيد إلاّ قدراً من الشك. انظر للتدقيق في هذا الموضوع: Abderrazak Bannour, *Recherches sur les structures modales dans le system verbal: Linguistique et logique*, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis. 6e série, lettres; 31 (Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1986).

(97) قد يعني هذا أنّ الامتثال للقاعدة لا يفرض بالضرورة أن نفعل كلّ ما يفعله الآخرون حتّى ولو لم يكن للقاعدة معنى دون الآخرين.

(98) يحيل هنا على الفقرة 584 من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

(99) يستعمل ل. ف. هنا لفظة «Tun» باعتبارها اسماً وليس فعلاً. انظر كذلك الفقرتين 237 و505 من هذا الكتاب.

(100) يستعمل ل. ف. كلمة «Farbenblindheit»، وقد فضلنا ترجمتها بعبارة «عمى =

منه. هناك عامّة توافق تام شائع بين من يعتبر أن لهم نظراً عادياً في ما يتعلّق بالحكم على الألوان. هذا ما يميّز مفهوم التعبير عن الألوان[101].

لا وجود لهذا التّوافق عادة حول مسألة ما إذا كان التعبير عن الإحساس صادقاً أم غيرَ صادق.

أنا **متيقن** أنّه لا يتظاهر؛ لكنّ شخصاً ثالثاً ليس كذلك. هل بإمكاني إقناعه في كلّ الحالات؟ وإذا لم أتمكن فهل سيكون هناك خطأ في التفكير أو في الملاحظة؟

«أنت لا تفهم شيئاً حقاً!»، هكذا نقول لمن يشك في ما نعتبره نحن من البديهي، ـ لكننا لا نستطيع أن نبرهن على أيّ شيء.

هل يوجد < خبير > قادر على الحكم بصدق التعبير عن الشعور؟ ـ هنا أيضاً يوجد أشخاص لهم حكم < أرقى > وأشخاص لهم حكم < أدنى > .

تصدر أصدق التنبّؤات في العادة عن حُكم **أحسن** العارفين بالبشرية.

= الألوان» ولم نلتجئ للفظة «دلتوني» (daltonien) لتقريبها من عمى المظاهر وعمى الدلالة، إلخ، وكي لا تضيع العلاقة اللفظية التركيبية «عمى. . .» مع «دلتوني».

(101) نعود هنا أيضاً إلى فرضيّة نسبيّة تسمية الألوان، فهل أنّ الغاليين مصابون بعمى الألوان لمجرّد أنّ لهم رؤية للكون مخالفة لرؤيتنا يمفصلونه بطريقة مختلفة (لا يفرّق العرب مثلاً بالطريقة نفسها بين mythe/légende، فهل يعني هذا أنّ لهم عمى النصوص؟). ليس للغاليين اسم خاص للأزرق واسم آخر للأخضر، ولا يميزون بينهما إلاّ باعتبارهما درجات من لون واحد، فما يريد أن يؤكّده ل. ف. هو عدم وجود علاقة ضرورية بين الواقع واللغة تجعل التوافق الاجتماعي ثانوياً. لذلك لا يمكن أن يأخذ هذا التحليل مكانه إلاّ في حيّز لغة ومؤسّسة واحدة، أي شكلاً معيّناً من أشكال الحياة.

هل يمكن أن نتعلّم معرفة البشر؟ بالطبع؛ هناك من يستطيع ذلك. ولكن ليس من خلال الدروس، بل من خلال < **التجربة** > . ـ هل يستطيع شخص ما أن يعلّمه لشخص ثان؟ بالتأكيد. يمكنه من حين إلى آخر أن يقدّم له **العبرة** الصحيحة. ـ هكذا يبدو هنا في ما يتمثل < التعلّم > و < التعليم > ، ـ ما يتعلمه المرء ليس تقنية؛ بل هو يتعلّم الحكم الصائب. توجد كذلك قواعد، لكنها لا تكوّن نظاماً ولا يستطيع تطبيقها إلاّ المجرّب. لا وجود لشبه بينها وبين قواعد الحساب.

إن أصعب شيء هنا هو وجود تعبير صحيح، لا تحريف فيه، عن «غير المحدّد» (Unbestimmtheit).

«لا يمكن البرهنة على صدق التعبير؛ على المرء أن يستشعره». ـ حسناً، ـ لكن ما الذّي ينتج من هذا التعرّف على الصدق؟ عندما يقول شخص: «هذا ما يستطيع أن يقوله قلب متيّم حقّاً»[(102)]، وإذا تمكن أيضاً من جعل الآخر يفكر مثله، ـ فما هي استتباعات ذلك؟ أم هل إنّه دون استتباعات و**تنتهي** اللّعبة بأن يتذوّق أحدهما ما لم يتذوّقه الآخر؟

هناك بالتأكيد **استتباعات**، لكنها من أنواع متباينة، فالتّجربة، وبالتالي الملاحظة بأشكالها المختلفة، يمكنها أن تخبرنا عن تلك الاستتباعات؛ ولا نستطيع كذلك أن نصوغها بشكل عام، بل لا يمكننا إلاّ في حالات نادرة التوصّل إلى حكم صائب ومجدّ وإقامة علاقات مفيدة. وفي أحسن الحالات ستفضي الملاحظات الأكثر شمولية إلى ما يشبه شظايا نظام.

من الممكن جدّاً أن نقتنع ببداهة أنّ شخصاً ما موجود في حالة

---

(102) بالفرنسية في النص: «voilà ce que peut dire un cœur vraiment épris».

وهي جملة وردت عند موليار (Molière) في نصّ مسرحية *Le Misanthrope* **(كاره البشر)**، المشهد الثاني من الفصل الأوّل.

نفسية كذا وكذا، وأنّه مثلاً لا يتظاهر. ولكن، توجد هنا أيضاً بداهة < لا تقوّم > (unwägbare)[103].

السّؤال هو: ما الذي **توجده** بداهة لا تقوّم؟

تصوّر أنّه توجد بداهة لا تقوّم **للبنية** الكيميائية (الداخلية) لمادّة ما؛ ينبغي على هذه البداهة، إذاً، أن تبرهن على أنّها بديهيّة بواسطة استتباعات معينة **يمكن تحديدها**.

(يمكن لبداهة لا تقوّم أن تقنع شخصاً ما بأن هذه اللّوحة أصليّة... لكن **بالإمكان** أن نثبت صحّة ذلك باستعمال المعطيات التّوثيقية).

تنتمي إلى البداهة التّي لا تقوّم دقائق النّظر والحركة ونبرة الصوت.

أستطيع أن أتعرّف على نظرة الحبّ الصادقة، أميّزها من النظرة التي تتظاهر به (وهنا، بالطبع، من الممكن أن نقدّم تأكيداً لحُكمي < قابلاً للتقويم >). ولكن من الممكن أن أكون عاجزاً تماماً عن وصف الفرق بينهما. والسبب في ذلك لا يكمن فقط في أنّ اللّغات التي أعرفها لا تحتوي على الألفاظ اللاّزمة. لماذا لا أدخلُ إذاً ببساطة ألفاظاً جديدة؟ ـ لو كنت رسّاماً موهوباً لكان من المعقول أن أعرض (darstelle) في لوحاتي النظرة الصادقة والنظرة المتظاهرة.

اسأل نفسك: كيف يتعلّم النّاس أن يحصلوا على < نظرة > لشيء ما؟ وكيف يستعملون تلك النظرة؟

ليس التّظاهر بالطبع إلاّ حالة خاصة من أنّ شخصاً ما، مثلاً، يصدر تعبيراً عن الألم دون أن يكون به ألم. وإذا كان ذلك في الغالب

---

(103) تعني العبارة الأصلية شيئاً من نوع «غير وزون» أو «لا يمكن وزنها»، واخترنا أن نترجمها بالعبارة المحايدة «لا تقوّم» بسبب الاستعمالات المختلفة التي ستكون للكلمة في ما بعد.

ممكناً، فلماذا نعتبر تظاهراً دائماً ـ هذا النّموذج الخاص جدّاً من شريط الحياة؟

ينبغي على الطفل أن يتعلّم عدّة أشياء قبل أن يتمكّن من التّظاهر بشيء (لا يستطيع الكلب أن يرائي، لكنه لا يستطيع كذلك أن يكون صادقاً).

من الممكن جدّاً أن نجد حالات نستطيع أن نقول فيها: «هذا الشخص **يعتقد** أنّه يموّه».

XII

إذا كان من الممكن أن نفسّر تكوين المفاهيم باللّجوء إلى أحداث طبيعية[104]، ألسنا إذاً مجبرين بالضرورة على الاهتمام، عوضاً عن النحو، بما يمثّل في الطبيعة أساس النحو؟ ـ يهمّنا كذلك، بالتأكيد، تناسبُ المفاهيم مع الأحداث الطبيعية العامّة (ومثل هذه الأحداث لم تعد تفاجئنا بسبب عموميتها، في غالب الأحيان). لكنّ اهتمامنا لا يقع على هذه الأسباب الممكنة لتكوين المفاهيم. نحن لا نمارس العلوم الطبيعية، ولا التاريخ الطبيعي كذلك، ـ لأننا قادرون على اختلاق تاريخ طبيعي للوصول إلى هدفنا.

لن أقول: لو كان هذا الحدث التاريخي أو ذاك مختلفاً عمّا هو عليه، لكانت للبشر مفاهيم أخرى (بمعنى الفرضية)، بل: إنّ من يعتقد أن بعض المفاهيم المعيّنة هي وحدها المفاهيم الصحيحة، ويعتبر أن من لديه مفاهيم مختلفة لا يمكنه أن يرى ما نراه نحن، ـ عندها يمكنه أن يتصوّر أحداثاً طبيعية عامة جدّاً بطريقة مختلفة عمّا تعوّدنا عليه، ويصبح لديه تكوين مفاهيم مختلفة عمّا تعوّدنا عليه أمراً معقولاً.

(104) انظر في ما يهمّ الأحداث الطبيعيّة الفقرة الهامشيّة بين الفقرتين 143 ـ 144 في:

Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 311.

قارن مفهوماً ما بأسلوب في الرّسم: فهل انَّ أسلوبنا في الرسم أيضاً اعتباطي؟ هل بإمكاننا أن نختار أحد الأساليب بحسب هوانا (مثلاً أسلوب المصريين)؟ أم هل يتعلّق الأمر فقط بمليح وقبيح؟

XIII

عندما أقول «كان هنا منذ نصف ساعة مضت» - أي من ذاكرتي - فإنّ ذلك ليس وصفاً لتجربة أعيشها في الحاضر.

إنّ **التجارب** التي تمرّ بها الذاكرة هي ظواهر ترافق التذكّر.

ليس للتذكّر محتوى تجربة وقع المرور بها. - ألا يمكن أن نتعرّف على ذلك من خلال الاستبطان؟ ألا يُظهر لنا **الاستبطان** في الحقيقة عدم وجود أي شيء، كلّما حاولتُ أن أبحث عن محتوى؟ - ولا يمكنه أن يرينا ذلك إلاّ في تلك الحالة أو تلك. ولا يستطيع أن يريني ما تدلّ عليه لفظة «تذكّر»، وبذلك **أين** ينبغي أن أبحث عن محتوى ما!

ولا أكتسب **فكرة** (Idee)[105] محتوى التذكّر إلاّ من خلال مقارنته بالمفاهيم النفسيّة. وهذا يشبه مقارنته **بلعبتين** (لكرة القدم **مرمى**، وليس لكرة المضرب مرمى).

هل بالإمكان أن نتصوّر هذا الوضع: شخص ما يتذكّر شيئاً ما لأوّل مرّة في حياته، ويقول: «نعم، الآن أعرف ما هو < التذكّر > ، بماذا **نشعر** عندما نتذكّر؟ - كيف عرف أنّ هذا الشعور هو < التذكّر > ؟ قارن: «نعم، الآن أعرف ما هو < الوخز > !» (ربّما لأنّ التيّار الكهربائي صعقه لأوّل مرّة). - هل يعرف أن ذلك تذكّرٌ لأنّه بعث من

(105) يستعمل ل. ف. هنا «Idee» المقترضة من الفرنسية «idée» عوض «Gedanke». فبينما ترتبط هذه الأخيرة لغوياً بمعنى المعرفة تتسم في الغالب لفظة «Idee» المقترضة بمعنى «الخاطر».

خلال شيء مضى؟ وكيف يعرف ما هو الماضي؟ إنّ النّاس يتعلّمون في الحقيقة مفهوم الماضي بالتّذكر.

وكيف سيعرف في المستقبل ما هو مفعول التذكر؟

(غير أنّه قد يكون من الممكن أن نتحدّث عن شعور بـ «زمن بَعيد بَعيد»، لوجود نبرة وحركة ترافقان سرد حكايات الزمن الماضي)[106].

XIV

لا يمكن أن نفسّر لخبطة علم النفس وعقمها بأنها «علم فتيّ»[107]؛ لا يمكن مقارنة حالتها بعلم الفيزياء عند بداياته (بل بالأحرى ببعض فروع الرياضيات - نظرية المجموعات). توجد بالفعل في علم النفس مناهج تجريبيّة و**لخبطة مفهومية** (مثلما توجد، في حالات أخرى لخبطة مفهومية ومناهج استدلال).

إن وجود المناهج التجريبية يجعلنا نعتقد أن لدينا وسيلة لحلّ المسائل التي تقضّ مضاجعنا؛ بيد أنّ المسألة والمنهجية تنحرفان الواحدة عن الأخرى وتتنافران.

هناك مبحث ممكن في الرّياضيات يشبه تماماً مبحثنا في علم النّفس. وبقدر ما إنّ الأوّل منهما ليس **رياضياً**، فإن الثاني ليس نفسياً. **ليس** في الرياضيّات عمليات حسابية، فهي ليست مثلاً منطقاً رياضياً (Logistik). من الممكن أن تستحق اسم مبحث في < أسس الرياضيات >[108].

---

(106) لمزيد من التفصيل والتحليل لهذه العبارة يمكن للقارئ أن يعود إلى: Wittgenstein, *The Brown Book*, vol. 2, para. 25.

ويحذّرنا ل. ف. هنا من خطر الخلط بين التجربة نفسها ومجرّد التعبير عن التجربة.

(107) يبدو أنّ هذه الملاحظة موجّهة ضدّ كوهلر (Köhler).

(108) فلنتذكر أنّ كتاب *Bem. Grund. Math.* يحتوي على جزء مهم يتداخل مع كتاب *Phil. Unt.*، كما يؤكّد ذلك ناشروه أنسكومب (Anscombe) ورييز (Rhees) وفون رايت (von Wright).

الثبت التعريفي

أحاسيس حركية (kinästhetische Empfindungen) : في نطاق فلسفة علم النفس عند ل. ف.، تمثّل الأحاسيس الحركية التي تخبر الأنا عن وضع أعضاء الجسم خاصّة (الأيدي والأصابع، إلخ) مع الانطباعات الحسية مصدر ما تسمّى بالمعطيات الحسية (Sense Data)، مع الملاحظ أنّ ل. ف. يميّز بين الإحساس الحركيّ والشعور الحركيّ (kinästhetisches Gefühl). ولا تهم الأحاسيس الحركية أو المشاعر الحركية إلاّ حركة الأنا مرتبطة بتحليل الألم وكيفية تعرّف الأنا فعلياً، وليس بالتخمين فحسب، على ما يحسّه ويشعر به الآخر.

إخبار (Mitteilung): يمثل الإخبار، إلى جانب الإقرار والأمر، والاستفهام، والعرض، إلخ، أحد وظائف نظام تواصل معين (لغة: الفقرة 21، أو لوحة: الفقرة 280). ويتميز كلّ نظام تواصل ببعض هذه الوظائف دون غيرها. والإخبار هو المحتوى القضوي الذي يبلغة باث عارف به لمتقبل يصبح عارفاً به عند عملية الإخبار أو بعدها. ويعتبر ل. ف. الإخبار عن طريق الحواس موهماً ما لم يوجد توافق بين أفراد المجموعة اللغوية (الفقرة 356).

استدلال (Gedankengang): عملية ذهنية (الفقرة 40) تتمثل في استخلاص قضية غير معروفة لم يقع التصريح بها انطلاقاً من قضية أخرى معروفة قد وقع طرحها بعدُ. ولكنّ هذه هي الحالة المثالية

للاستدلال، إذ إنّ ما يستنتج يمكن أن يكون تجريبياً بين حدث وآخر وليس ترابطاً منطقياً بين مقدمة ونتيجة.

استعراضية (Darstellbarkeit): يقابل هذا المفهوم التصوّرية (Vorstellbarkeit) عند ل. ف.، وهو يعني قابلية معنى القضية للعرض (الفقرة 397)، المرتبط بالرؤية وليس بالقول؛ لأنّه بالنسبة إلى فهم القضيّة يبقى تصوّر المرء لشيء ما يطابق القضيّة عديم الأهمية مقابل تصوير رسم انطلاقاً منها (الفقرة 396). وتلعب الاستعراضية هذا الدور بالذات في تحديد المعنى، إلاّ أنّ المعنى غير محدد بدوره.

استعمال (Gebrauch): مفهوم أساسي في فلسفة ل. ف.، في المرحلة المتأخرة (وهو الذي قام بديلاً من مفهوم ارتسام الشكل المنطقي). ولكنّ فتغنشتاين يستعمله منذ الفقرة الأولى، فهو الذي تقوم عليه كلّ المفاهيم الأخرى تقريباً، مثل النحو والقاعدة والفهم والمعنى، إلخ. ولا يقصد ل. ف. بالاستعمال ما نفهمه من اللفظة العربية لأنّ «Gebrauch» تعني كذلك ما هو معتاد ودارج، أي ما دأب عليه الناس أو اصطلحوا عليه. لذلك ينبغي تمييزه بدقة من استخدام («Anwendung»: الفقرة 54). هكذا إذاً، عندما يقول ل. ف. إنّ دلالة اللفظة في استعمالها، لن نستطيع أن نفهم ما يعنيه ما لم نعتبر التوافق الاجتماعي وتاريخ استعمال اللفظة وما اعتادت المجموعة أن تقرنه بهذه اللفظة.

استقراء (Induktion): عملية ذهنية؛ وهو نوع من الاستدلال الخاص يقيم ترابطاً بين ما كان معروفاً (قضوياً أو تجريبياً) وحكم عام على أساس إسقاط غير مضمون النتائج: فهل «أنّني واثق أنّ هذا الكتاب سيسقط على الأرض إن تركته، ولن أعجب أكثر لو وجدت نفسي أتعثّر فجأة دون سبب ظاهر في بسط السّلسلة، من أنّ الكتاب سيبقى معلّقاً في الهواء عوض أن يسقط» (الفقرة 324). ويناهض ل. ف. منهج الاستقراء في المنطق والرياضيات، وكذلك في ما يعرف

بالطريقة السقراطية في توليد الأفكار، حيث لا ينطلق من الجزئيات أو الحالات الفردية ليستنتج قوانين أو قواعد عامة ليبين أنّ الحالات الخاصة ليست إلاّ دليلاً على العامة، بل ينطلق من الحالات العامة ليصل إلى الحالات الخاصة التي تفنّد في الغالب المفاهيم العامة.

استنباط (Ableiten): وهو ما يناظر الإجراء السابق، إذ ينطلق الاستدلال من الحالة العامة ليصل إلى الحالة الخاصة، تماماً مثل عملية الاشتقاق (الفقرة 146). وهو يمثل الشكل التقليدي للاستدلال القياسي. أمّا في المعنى العام، فيستعمل لفظ استنباط مرادفاً لابتداع.

إسمانية (Nominalismus): نظرية فلسفية عرفت منذ القديم (أوغسطينس مثلاً كما يقدمه لنا ل. ف. إسماني. وكذلك أوكّام)، وهي تعتبر أنّ الأفكار لا وجود لها دون الألفاظ التي تستعمل للإشارة إليها مثلما يشير الاسم إلى المسمّى. وقد اتخذت هذه النظرية تطوراً جديداً، وبالتالي استعمالاً أوسع من الذي سبق، إذ يستعملها البعض لوصف النظريات التي تعتبر أنّ العلم لا يصف الكون كما هو، بل كما نراه من خلال لغتنا ومقولاتنا الفكرية.

اعتباطي (willkürlich): وهو ما لا يقوم على أي مبرر، ولا يرتبط بأي سبب، ويعتبر تفسير وجوده وعدم وجوده مضيعة للوقت والجهد. ويستخدم ل. ف. هذه اللفظة ليصف علاقة الألفاظ بالمعاني (الفقرة 508) خاصّة، وكذلك طبيعة القواعد النحوية في اللعبة اللغوية (الفقرة 372). فبما أنّ هدف النحو هو هدف اللغة (الفقرة 497)، فليس للقواعد أي ارتباط ولا أي «مسؤولية» تجاه الواقع.

اقتضاء سببي (kausale Bedingtheit): وهو ما يجعله ل. ف. مقابل الاقتضاء المنطقي (logische Bedingtheit). الاقتضاء السببي على رغم صيغته لا يتمثل في قاعدة مُلزمة ما قبلياً مثل الاقتضاء المنطقي الذي يمثل قانوناً عاماً غير مرتبط بالواقع. والاقتضاء السببي هو تعبير آخر عن مفهوم «الامتثال للقاعدة» (الفقرة 220)، فالقاعدة لا تحتّم ما قبلياً

الخطوات أو المراحل. ويمكن إرساء القواعد «ونحن نتقدم»: «لا يشعر المرء بضرورة انتظار إيعاز القاعدة، بل بالعكس، لسنا متشوّقين لمعرفة ماذا ستقوله لنا بعد قليل؛ إذ هي تقول دائماً الشيء نفسه ونحن نفعل ما تقوله» (الفقرة 223). فاستعمال لفظة من الألفاظ مثلاً «غير مقيّد بأيّة قاعدة» (الفقرة 84)، أمّا عندما يحصل توافق حول اللعبة فإنّ القاعدة تصبح عندها ملزمة اعتماداً على ذلك التوافق الذي يمثل السبب الملزم. أمّا في غير ذلك، فنتحدث عن لعبة أخرى بقواعد أخرى (الفقرة 223) .

اقتضاء منطقي (logische Bedingtheit): وهو يقع في فلسفة ل. ف. مقابل الاقتضاء السببي (kausale Bedingtheit). انظر المدخل السابق. والاقتضاء المنطقي هو الذي يكون فيه الترابط إلزامياً (ايجابياً أو سلبياً) بصرف النظر عن أحوال الواقع، مثل تحصيل الحاصل (الذي يكون دائماً صادقاً) والتناقض (الذي يكون دائماً كاذباً).

اقرار (Behauptung): يستعمل ل. ف. هذا المفهوم بمعناه العادي، أي النطق بقضية (أي قول ذو محتوى يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب)، ويمكن أن يكون للإثبات أو للنفي. ولا يمثّل الشكل النحوي مانعاً أمام اعتبار قول ما إقراراً بقدر ما نعتبر مقصد المستعمل نفسه، فيقول ل. ف. بإمكانية استعمال الأسئلة الموجهة باعتبارها إقراراً، لذلك نسمّي القضيّة «أليس الطقس جميلاً اليوم؟» قضيّة استفهامية على رغم أنها تُستعمل إخبارياً كإقرار إيجابي. يمكن أن نتصوّر لغة يكون فيها «لكلّ الإقرارات شكل الأسئلة الموجهة ونبْرِها» (الفقرتان 21 ـ 22).

أقسام الكلام (Wortarten): وهي الأصناف النحوية للألفاظ، كما عرفها أرسطو، وكما يعرفها النحاة معتمدين مرّة على وظائفها، ومرّة على محتواها، ومرة أخرى على شكلها أو علاقتها التمثيلية. ويستعملها ل. ف. بهذا المعنى، فيميز، باعتبارها من أقسام الكلام (الفقرة 1)، بين

الاسم والفعل (والفعل المساعد) والصفة والرابطة والأداة النحوية والضمير، إلخ.

الامتثال للقاعدة (einer Regel folgen): وهو من أهمّ المفاهيم في هذا الكتاب لارتباطه بالألعاب اللغوية والتعلم والفهم واللغة الباطنية .

والامتثال للقاعدة لا يكون إلاّ بالتوافق، إذ لا سبيل إلى الحديث عن قاعدة إذا وجدت مرّة واحدة أو اتبعت مرّة واحدة من قبل شخص واحد. والامتثال للقاعدة يستلزم وجود المؤسسة الاجتماعية التّي تعطي معنى للقاعدة قبل أن يمكن الحديث عن امتثال أو عدم امتثال (الفقرة 199). هل يمكن اعتبار التوافق البشري قاعدة تحدد الامتثال لقاعدة اتباع القواعد؟ أي قاعدة تتحكم في تطبيق القواعد؟ يجيب ل. ف. بأنّ الامتثال للقاعدة قضية تجريبية وليست قضية فلسفية، لأنّ الامتثال للقاعدة نسبي يتطور باختلاف المكان والزمان، وما كان يعتبر اليوم خروجاً عن القاعدة سيصبح غداً امتثالاً للقاعدة.

الامتثال للقاعدة ممارسة (الفقرة 202) وليس حالة نفسية.

إنشائية (Konstruktivismus): يعتبر إنشائياً كلّ من لا يقول بالقواعد والقوانين الاستقرائية، ولا يعترف إلا بما يمكن أن نبنيه بأنفسنا بطريقة مباشرة. والإنشائية سليلة الحدسانية في الرياضيات، لأنّ مؤسّس الإنشائية، أي بروفر كان حدسانياً. ويعتبر الإنشائيون أنّ كلّ معرفة تحصل لدينا عن العلم أو النفس أو غيرهما ليست إلاّ نتيجة إنشائية لتعقيدات متتالية بفضل ملكة الإبداع الفكري غير المتناهية عند البشر. ويؤكد الإنشائيون على قدرة الإنسان على التفكير والعمل داخل نظام معيّن وبطريقة تلقائية.

أنوية (Solipsismus): تترجم لفظة «Solipsismus» بطرق عديدة مثل «الأنانة» و«الأنا وحدية» و«وحدة الأنا» و«المثالية الذاتية»، إلخ. وهو تمشٍ يغالي في المثالية حيث لا وجود لأي شيء خارج حدود الأنا.

وتطرح هذه الفلسفة إشكال المعرفة واليقين بما لا يفكر فيه الأنا، فكيف للأنوي أن يعرف عن يقين وليس فقط من باب التخمين إن كان الآخر يشعر بالألم نفسه الذي يشعر به، أو أنّه يتلقى الألفاظ بالمعاني نفسها التي لها عند غيره، لأنّ الأنوي يعتبر أنّ حدود كونه هي حدود معرفته، فإنّه معزول عن بقية البشر. لذلك طرح ل. ف. فكرة التوافق لتجاوز إشكالية الطوق المعرفي والتواصل.

بنائية (Konstruktivismus): انظر إنشائيّة.

بنية القضية (Satzbau): لم يعد هذا المفهوم مهمّاً في هذا الكتاب (الفقرة 102) بقدر ما كان كذلك في كتاب **مصنف منطقي فلسفي**، فقد كان ل. ف. يعتبر أنّ البنية المنطقية للقضية (أو شكلها المنطقي) هو الذي يحدد علاقتها مع الواقع، وبالتالي يحدد معناها. أمّا في هذا الكتاب، فقد أخذ النحو والاستعمال والألعاب اللغوية الموقع الأمامي في تحديد المعنى. ولم تعد البنية المنطقية وسيطاً للفهم، بل أحد مكونات النحو دون أي صبغة إلزامية.

تبدو لنا القواعد الصّارمة الواضحة للبنية المنطقيّة للقضايا وكأنّها كامنة في خلفيّة وسيط الفهم (Medium des Verstehens) (الفقرة 102).

تحليلية (فلسفة) (analytische Philosophie): يقاوم هذا التيار الفلسفي الهيغلية وينقد التجريبية، وبخاصةٍ المسائل الماورائية. وتقوم هذه الفلسفة بخاصةٍ على تحليل المفاهيم، لذلك أصبحت تدريجياً فلسفة نقد اللغة. ويعتبر ل. ف. (الذي واصل وجذر عمل كانط وماوثنر) مع فريغه (على رغم أنّ هذا الأخير كان مثالياً من بعض الجوانب) وراسل ومور ممن أرسى دعائم الفلسفة التحليلية.

ترويض (Abrichten): يعتبر ل. ف. التفسير بالإشارة نوعاً من الترويض (مثلما نروّض حيواناً على الحراثة)، أي التجربة التي تمكنه من إعادة فعل شيء من الأشياء بطريقة آلية. وهذه الطريقة هي التي يصفها

أوغسطينس بأنّها الطريقة التي يتم بها تعليم الأطفال. وهذه الطريقة البدائية هي التي يسميها في مرحلة أولى لعبة لغوية، بينما ينفي فتغنشتاين أن تكون للقواعد هذه الصبغة الآلية، لأنّ جزءاً كبيراً مما يمكن أن نستخدم فيه اللغة لا يمكن أن يحدث بهذه الطريقة، ولأنّ التعقيدات التي أدخلها الاستعمال تجعل كلّ امتثال أعمى للقاعدة نوعاً من الآلية يحسر استعمالاتها اللامتناهية في خط قسري.

تعالق سببي (Verursachung): التّعالق السّببيّ هو شيء نثبته عن طريق التجربة، عندما نلاحظ مثلاً تلازماً منتظماً بين بعض الأحداث. ولكنّ ملاحظة التّلازم المنتظم ليست الطريقة الوحيدة التّي يمكن أن نثبت بها التعالق السّببي (الفقرة 169). ويتمثل التعالق السببي أيضاً في الامتثال للقاعدة (الفقرتان 197 ـ 198).

تعريف بالإشارة (hinweisende Definition): يتمثل التعريف بالإشارة في اللجوء إلى طريقة تواصل مباشرة لا تستعمل الألفاظ وسيطاً. وهي طريقة بدائية في التواصل يستعملها الأطفال ونستعملها معهم. وهي تؤدّي دوراً مهمّاً في تفسير مدلول الألفاظ، لكن في حدود لغة بدائية مثل التي يصفها أوغسطينس في الفقرات الأولى، إلاّ أنها تعجز عن أداء الوظيفة نفسها مع المفاهيم المجردة والمعقدة، أو أن تتضمن معرفة مسبقة بما ينبغي أن نصفه بالإشارة (الفقرة 30).

تعليم بالإشارة (hinweisende Lehre): وهو مفهوم مرتبط بالمفهوم السابق يتبنى الإشارة للتفسير والتعريف ويعين على فهم الألفاظ (الفقرة 6). فمن يستخبر عن اسم شيء من الأشياء يمكن أن نريه الشيء مشيرين إليه ناطقين باسمه. ويمثل التعليم بالإشارة إحدى طرق الترويض (انظر مدخل «ترويض»).

تغيير المظاهر (Aspektwechsel): هذا المفهوم مرتبط عضوياً بمفهوم «أرى كذا على أنه...». فهل إنّني عندما أرى رأس الأرنب ـ البطة مرّة على أنّه رأس بطة، ثمّ على أنه رأس أرنب، رأيت رسمين

مختلفين، بما أنّ المظاهر قد تغيرت؟ هل المظهر مرتبط بالشيء أو برؤيتي الشيء؟ وإذا كان هناك تأويلان ممكنان، فهل هما في نظرتي إلى الشيء أو في مظهر الشيء؟ وكيف أعرف أنّه لا توجد مظاهر أخرى لم أرها؟ ومن لا يرى شيئين بل شيئاً واحداً، فهل سنعتبره أعمى المظاهر؟

ولا بد من التأكيد على أنّ مفهوم تغيّر المظاهر لا يعني تغيّر الشيء، ولا يمكن إذاً أن يوضع في نطاق التدليل نفسه على استحالة اللغة الباطنية الشخصية.

تفسير بالإشارة (hinweisende Erklärung): انظر مفهومَيْ «تعريف بالإشارة» و«تعليم بالإشارة».

تماهٍ (Identität): التّماهي نمط استبدالي من نوع تحصيل الحاصل، حيث الشيء هو عينه، فلا يمكن أن نحصل على تأويلات مختلفة، إذا رأى أحد شيئاً أمامه، فهو يرى كذلك الشيء عينه (الفقرة 215). ولكن هل إنّ شيئين متماهيين، إذا كانا كذلك، يكونان كشيء واحد؟ وكيف ينبغي أن أطبّق ما يظهره لي شيء واحد في حالة شيئين اثنين؟

جسم الدلالة (Bedeutungskörper): جسم الدلالة هو ما يبدو من وظيفة الألفاظ داخل الجملة عندما نرى الجملة بأكملها (الفقرة 559).

جملة (Satz): الجملة هي مجموع العلامات التّي تكوّن كلّاً في لعبة لغويّة معيّنة. ويمكن أن تكون الجملة مركّب أسماء، يناسبها مركبُ عناصر (الفقرة 48). وتعريف الجملة غير خاضع لشروط كمية أو كيفية مسبقة، وإنّما يحدده السياق (الفقرة 49). ولا تكون الجملة قضية (الفقرة 134)، ولكنّ القضية تكون بالضرورة جملة.

حالة الأشياء (Sachverhalt): حالة الكون باعتباره مكوناً من أشياء، لكن، ينبغي أن نعتبر حالة الأشياء (Sachverhalt) بالمقارنة مع الأشياء الموجودة (Tatsache)، لأنّ ل. ف. يميز بينهما، فيعتبر قضية من نوع «إنّ سقراط حكيم» «Tatsache»، وكذلك «Sachverhalt»،

بينما يعتبر القضية «إنّ سقراط حكيم وأفلاطون تلميذه» «Tatsache»، ولكنها ليست «Sachverhalt» (راسل).

حالة ذهنية (Geisteszustand): الحالة الذهنية هي وضع الفكر الحاصل من معطيات معينة، حسية كانت أو منطقية. والاعتقاد **حالة** ذهنية. ولكن القراءة مثلاً **إجراء**، والقصد **فعل** إراديّ. وهذا التقسيم مهمّ لأنّ بعض علماء النفس والفلاسفة يضعون في المستوى نفسه الاعتقاد والنية والقصد والترقب والحساب والقراءة، بينما يقف الوعي حاجزاً بين الحالة والإجراء والفعل الإرادي.

حالة الرؤية (Zustand des Sehens): هذا المفهوم مرتبط بتغير المظاهر وبعبارة «أرى كذا على أنّه». وحالة الرؤية هي الوضع الذي نتخذه لتأويل صورة أو مشهد بطريقة معينة، وكذلك العبارة المستعملة للتعبير عن ذلك.

حالة الوعي (Bewusstseinszustand): تتعلق حالة الوعي بالتمييز بين وضعين: واع وغير واع، ولكن كذلك بين متهيّئ وغير متهيئ (الفقرة 149).

حدسانية (Intuitionismus): نظرية رياضية بالأساس (ثمّ امتدت إلى مظاهر وعلوم أخرى)، لأنّ أوّل من انتهجها كان عالم الرياضيات الهولندي بروفر. تقوم هذه النظرية على نقض المنطقانية (Logicism) الذي يجعل الحسابة جزءاً من المنطق. ويرفض مبدأ الثالث المرفوع، فلا يستبعد التناقض من الرياضيات .

والحدسانية مرتبطة بالإنشائية لأنّها تعتبر أنّ الأدلة الرياضية لا بدّ من أن تقيّد بما يمكن التحقق منه مباشرة وليس بالاستقراء والتعميم.

حدود المفهوم (Begriffsgrenzen): يتمثل رسم حدود المفهوم في تقديم كلّ إمكانات رؤية مظهر من المظاهر أو نحو الألعاب اللغوية

الممكنة. وهو شيء غير ممكن إلاّ في ما ندر من الأمور البدائية البسيطة التي لم يعقدها الزمن والاستعمال.

حياة باطنية (Innenleben): هي كلّ الحالات الباطنية التي تهم الأنا، مثل «أفكّر» أو «أعتقد» وكلّ ما يمكن أن نسميه الخطاب الباطني سواء عبر عنه الأنا أم لم يفعل. وكذلك المشاعر والأحاسيس والانطباعات المرئية.

خطاب باطني (innerliches Reden): هو الخطاب الذي يقوله المتكلم في سرّه. وقد استعمل ل. ف. هذا المثال ليبيّن عدم إمكانية وجود لغة باطنية لا يفهمها إلا صاحب الخطاب، ولا تكون مفهومة من المجموعة اللغوية لو وقع قولها بصوت مرتفع. وهذا المثال متعلق كذلك بمفهوم الأنوية.

خُلف (absurd): يعتبر كلّ قول لا يقبله نحو اللعبة اللغوية خُلفاً، مثل قولنا «للزّهرة أسنان في فم الحيوان»، أو كأن تقول أشعر بالألم في جسد الآخرين (ج 2، الفقرة XI). يخرج الخلف القول من ميدان اللّغة ويضبط حدود هذا الميدان (الفقرة 499)، فمثل هذه الأقوال ليست خاطئة أو كاذبة، وإنّما هي خارج حدود اللعبة اللغوية، وبالتالي خارج نطاق التداول.

سبب/ مبرر (Motiv/Grund): ليس من السهل التمييز بين السبب والمبرر، ومع ذلك لا بد من التمييز حتّى نتبيّن الفوارق في ما يقع ضمن المعرفة المباشرة أو فعل الإرادة وما يخرج عن فعل الإرادة .

المبرر هو السبب الذي يرتبط بمعرفة مباشرة. ويتمثل التصريح بالسبب في الإفصاح عن العملية التي أفضت إلى تلك النتيجة.

شبه عائلي (Familienähnlichkeit): هو تناظر بالجملة وتناظر بالتفصيل؛ أي شبكة معقّدة من التّناظر المتداخل المتقاطع، مثل تلك التي توجد بين أفراد عائلة واحدة، حيث لا نرى قاسماً مشتركاً يكون

أو لا يكون الشبه العائلي إلاّ به، بل مجموعة سمات يمكن أن تغيب وتحضر دون أن يكون أحدها موجوداً دائماً يربط بينها، أي كالحبل المفتول الذي ترتبط كل خيوطه دون أن يكون هناك خيط واحد يتواصل على طول الحبل (الفقرة 66).

شكل حياة (Lebensform): إذا كانت اللغة تنتمي إلى تاريخنا الطبيعي، فأنّ التوافق اللازم كي نستطيع الحديث عن لغة وألعاب لغوية يتطلب تركيبة اجتماعية منتظمة في شكل معين يسمّيه ل. ف. «شكل حياة». لذلك، فأن تتصور لغة يعني أن تتصور شكل حياة (الفقرة 19)، وحيث تكون اللغة معقدة يكون شكل الحياة كذلك .

صورة (Bild): الصورة استعارة عن التمثيل. ويلعب مفهوم الصورة دوراً أساسياً في فلسفة ل. ف. المرحلة الأولى. وعلى رغم أنّ هذا الدور قد تغير، إلاّ أنّ الصورة لا تزال تؤدّي دوراً أساسياً إمّا باعتبارها نسخة أو ركيزة للتفسير بالإشارة أو استعارة عن منطق الابهام (الفقرة 71) أو معياراً لملاءمة النموذج.

ظرف الأشياء (Sachlage): مفهوم يستعمله ل. ف. إلى جانب «Sachverhalt» الذي نترجمه «حالة الأشياء»، فالأول يؤكد عدم الحركية، بينما يؤكد «sachverhalt» ديناميكيّة ما .

عرض شمولي (übersichtliche Darstellung): هو نتيجة النظرة الشمولية الواضحة (übersehen) للغة التي تجعلنا قادرين على فهم الكون (أو على الأقل كرُؤية للكون)، لأنّه يجعل رؤية العلاقات بين الجمل والقضايا والتراكيب الممكنة في متناولنا. وهو مثل أعلى وهدف أسمى ترمي إليه فلسفة فتغنشتاين: «يكتسي مفهوم التّصوّر الشّمولي مدلولاً أساسيّاً بالنسبة إلينا، فهو يعينّ شكل تصوّرنا، وطريقة رؤيتنا للأشياء» (الفقرة 122).

عمى الألوان (Farbenblindheit): يتمثل عمى الألوان في عدم

رؤية لون ما بالطريقة نفسها التي يراه بها الآخرون شرط وجود توافق تام شائع بين من يعتبر أن لهم نظراً عادياً في ما يتعلّق بالحكم على الألوان .

عمى المظاهر (Aspektblindheit): الأعمى عن المظاهر هو من ليست له ملكة تجعله يرى شيئاً باعتباره شيئاً. ومن يكون أعمى عن المظاهر لا يمكنه أن يرى تغيير المظاهر، أي أنّه لا يرى إلا بمظهر واحد ما يراه غيره بمظاهر عديدة، فلا يدرك مثلاً أن الصليب المزدوج يحتوي على صليب أسود وصليب أبيض (ج 2، الفقرة XI). وهذا العمى يعوقه عن تأويل الأشكال، أي الرؤية، وبالتالي فهو يتمثل في الحقيقة في عمى الدلالة تماماً مثل عمى الألوان وغيره.

عنصر أولي (Urelement): ما يسميه ل. ف. عنصراً أوليّاً أو عنصراً بسيطاً في معناه الأصلي يناسب ما يسميه الفلاسفة العرب المتأثرون بالإغريق أسطقس (στοικειν) أو عناصر أولى. وهي العناصر غير المركبة (الفقرة 47)، أي التي وصل فيه التحليل حدوده القصوى، ولا يمكنها أن تحلل إلى ما يمكن أن يكون جزءاً منها.

عينيّة (Gleichheit): أن يكون الشيء هو عينه. انظر «تماهٍ».

قاعدة (Regel): وصف لما ينبغي القيام به حتى تكون لعبة لغوية أو لعبة شطرنج، إلخ تلك اللعبة بالذات، فليست القاعدة ملزمة ولا زجرية، ولا هي قبلية، بل وصفية تدخل ضمن تعريف اللعبة اللغوية. وتتضمن القاعدة مؤسسة اجتماعية وتكراراً وإعادة وانتظاماً، لذلك لا توجد القاعدة إلا حيث يوجد توافق يضمنها.

قضية (Satz): كلّ قول يمكن أن يحكم عليه بالصدق والكذب، ويمكن أن يكون موجباً أو سالباً. ولا يمكن أن تكون القضية قضية إلاّ أن تكون جملة، ويمكن أن تكون جملة دون أن تكون قضية (الفقرة 134). ولكن لم تعد علاقة القول بالواقع في هذا الكتاب على درجة

الأهمية نفسها التي كانت عليها في **مصنف منطقي فلسفي**.

قضية إضمارية (مختزلة) **(elliptische Satz)**: هي القضية التي لم تقدم كلّ مكوناتها. ولا ندري إن كانت القضية المختزلة أصل القضية المطولة، وعندها فلا وجود لسبب يجعلنا نطلق عليها اسم قضيّة مختصرة، أو كانت القضية المطولة هي الأصل، وعندها لماذا نستعمل قضية مطولة حيث نستطيع الاكتفاء بقضية موجزة؟

لعبة (Spiel): هي، في معناها الواسع كل عملية منتظمة بقواعد بين فردين (ويمكن أن يكون شخصاً واحداً) يقوم فيها تبادل الأدوار أو المواقف أو الحالات النفسية.

لغة بدائية (primitive Sprache): خلافاً للغة المعقدة، هي لغة لها كلّ مقومات اللعبة اللغوية (من ناحية التوافق والتقعيد والتواصل)، إلاّ أنّها لا تحتوي على كلّ ما يمكن أن يكون لعبة ممكنة في نظام تبادل معقد.

لعبة لغوية (Sprachspiel): هي عمليّة استعمال الألفاظ في نظام تواصل كالذي يتحدث عنه أوغسطينس في الفقرة 2، ويتعلم بواسطتها الأطفال لغة الأمومة. ولكن ل. ف. يتحدّث في بعض الأحيان عن لغة بدائيّة باعتبارها لعبة لغويّة (الفقرة 7)، ويلعب هذا المفهوم الإجرائي دوراً أساسياً في فلسفة ل. ف. المرحلة الثانية لأنّه مرتبط بالفعل اللغوي ومنطق الإبهام والقواعد والتواضع الاجتماعي والديناميكية الزمانية للمعاني.

مبدأ (Gesetz/ Satz): هي قاعدة إلزامية في نظام أو ظروف معينة يعتبر الحياد عنه خرقاً لحسن التكوين ينتج منه إلغاء أو رفض أو عقاب أو ضرر بحسب المستوى الذي يقع فيه. فمبدأ الثالث المرفوع داخل المنظومة الرياضية أو المنطق الكلاسيكي مثلاً يلغي كل إمكانية لوجود مرحلة بين المرحلتين صواب/ خطأ. ولكنّ القانون ليس مطلقاً، بل نسبياً

مرتبطاً بمحيطه. لذلك فمنطق الجهات لا يعترف به، وكذلك منطق الإبهام الذي تطور مع فتغنشتاين والحدسانية.

مبدأ الثالث المرفوع (Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten): انظر المدخل السابق.

المثالية (Idealismus): تعرف كذلك بالأفلاطونية، وتقابل من عدة نواح الواقعية والتجريبية، إذ تطرح المثالية أنّ الحقيقة ليست في العالم المحسوس، بل في عالم المثل (Idée)، بمعنى أنّ المعرفة لا تتعلق مباشرة بالأشياء، أي بالواقع، بل بتمثّلنا له.

المرور بتجربة (Erlebnis): إنّ مرور شخص ما بتجربة تمكنه من دخول عالم التوافق والاستعمال، فتجربة التفسير بالاشارة تجعل المتعلم في تماسّ مباشر مع العلاقة بين الألفاظ ودلالاتها. وكذلك يفعل التعريف بالاشارة، لأنّ ل. ف. يعتبر اللغة (أو الرياضيات) مجموعة من التقنيات تكتسب عن طريق التجربة الجماعية ليس إلاّ. وليست هي التجربة الفردية. ولا تتمثّل الدلالة حتّى في حال تراكمها «في أن تعيش التجربة التّي تحصل عند السماع أو النطق بالألفاظ، ولا يتمثّل معنى القضيّة في تراكب هذه التجارب» (ج 2، الفقرة **VI**). على كلّ حال، للتجربة قيمة تعليمية (يسميها ل. ف. «ترويضاً» بالطريقة التي نروّض بها الحيوان) لا جدال فيها. ولكن، لا مكان للتجربة الشخصية واللغة الباطنية إلا داخل المؤسسة الاجتماعية، لأنّ التجربة ليست حالة، بل فعلاً.

معنى/ دلالة (مدلول) (Sinn/ Bedeutung): يستعمل ل. ف. في العموم لفظة «دلالة» (أو مدلول) للألفاظ، والدلالة لا ترتبط بعلاقتها مع الشيء أو مع الواقع، بل بالتأويل الذي يأخذه الاسم أو الفعل داخل استعمال المجموعة، واعتباراً لتاريخ استعماله الذي صاغ نحو الجمل والقضايا التي يمكن أن يستعمل بها. أمّا المعنى فهو مفهوم يخصصه ل. ف. للجمل والقضايا (إلا نادراً لغير ذلك من مكوّنات

الجملة الأصغر)، وهو يتمثل في استعمالها في نطاق نظام نحوي يحدد هذه الاستعمالات.

معيار/ عارض (Symptom/ Kriterium): يعرّف ل. ف. العارض بكونه «ظاهرة أعرف عنها بالتجربة أنّها توافق بطريقة أو بأخرى، ظاهرةً أعرف معيارَ تحديدها». ويعرّف المعيار بأنّه «الظواهر التّي يمكن قياسها بدقّة». ويقول إنّ صعوبة التمييز بينهما لا تمنع وجوب تمييزهما.

نحو (Grammatik): النحو هنا ليس التركيب، وليس نحو النحاة وعلماء اللغة، وهو يهم الألفاظ مثلما يهم المكونات الأكبر من القضية (مثل الجملة البيانية الكاملة [Periode]). ويصف النحو مواضع الألفاظ من الجمل ومن القضايا، وكذلك مواضع الجمل من المواقف ومن الأغراض. وتتمثل مهمة النحو في إزالة سوء الفهم بتوضيح العلاقات الممكنة والإشارة إلى حيث توجد علاقات متعددة، إلخ.

نظام تواصل (System der Verständigung): نظام يقع فيه تبادل الإخبار والإقرار والسؤال وسائر الألعاب اللغوية الأخرى. ولا يكون نظام التواصل إلاّ بلغة من شكل معين منطوقة أو حركية أو معتمدة الألوان أو الموسيقى، ولكنها لا تكون إلاّ إذا توفر فيها شرط الانتظام والتوافق.

الواقعية (Realismus): هي نظريّة فلسفية تقابل الاسمانية والمثالية في بعض تمثلاّتها، فتطرح أنّ الواقع والوجود مستقلان عن إدراك الأنا. وتعتبر التجريبية ضرباً من الواقعية.

ثبت المصطلحات

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Invention, création	Inventing	Erfinden/Erfindung	ابتداع
Processus occulte	Occult process	okkulter Vorgang	إجراء خفيّ
Sensations kinesthésiques	Kinaesthetic sensations	kinästhetische Empfindungen	أحاسيس حركية
Se référer	To refer	beziehen	أحال، يحيل
Coordonnées	Co-Ordinates	Koordinaten	إحداثيات
Sensation	Sensation	Empfindung	إحساس
États intérieurs	Inner states	innere Zustände	أحوال باطنيّة
Information	Information	Mitteilung	إخبار
Épreuve	Attempt	Versuch	اختبار
Éprouver	To try	versuchen	اختبر، يختبر
Conjonction	Conjunction	Bindewort	أداة
Instrumentalisme	Instrumentalism	Instrumentalismus	أداتية
Perception	Perception	Wahrnehmung	إدراك
La volonté	The will	das Wollen	الإرادة
Figuration	Projection of the image	Abbilden	ارتسام
Fondements	Grounds	Gründe/Grund	أرضيّة/ أرضيّات
Malentendu	Misunderstood	missverstanden	إساءة الفهم
Questions rhétoriques	Rhetorical questions	rhetorische Fragen	أسئلة موجهة
Raisons	Grounds	Gründe	أسباب
Introspection	Introspection	Introspektion	استبطان

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Appliquer/Employer	To apply	anwenden	استخدم/ يستخدم
Courant de pensées	Train of thought	Gedankengang	استدلال
présomption	Presumption	Vermutung	استدلال بالقرينة
Disposition	Disposition	Disposition	استعداد
Représentabilité	Representability	Darstellbarkeit	استعراضية
Usage	Use	Gebrauch	استعمال
Utiliser	To use	verwenden/gebrauchen	استعمل، يستعمل
Induction	Induction	Induktion	استقراء
Dérivation	Derivation	Ableitung/Ableiten	استنباط
Dériver	To derive	ableiten	استنبط، يستنبط
Recevoir	To take in	aufnehmen	استوعب
Nom véritable	Genuine name	eigentlicher Name	إسم حقيقي
Nominalisme	Nominalism	Nominalismus	إسمانيّة
Désigner/montrer	To signifie	Bezeichnen/zeigen	أشار، يشير
Signal/Signe/ monstration/Désignation	Signal/Sign/Reference	Signal/Zeichen/Bezeichnung/Zeigen	إشارة
Désigner au-dedans de toi même	Pointing-into-your-Self	In-dich-selber-Zeigen	الإشارة - في - باطنك
Arbitraire	Arbitrary	willkürlich	اعتباطي
Supposition/présomption	Supposition	Voraussetzung/Ausnahme	افتراض
Verbes modaux	Modal Verbs	Modalverben	أفعال الصيغ
Union personnelle	Union under one head	Personalunion	اقتران شخصي
Conditionnalité	Being determined	Bedingtheit	اقتضاء
Nécessité physique	Causally determined	kausale Bedingtheit	اقتضاء سببي
Nécessité logique	Logically determined	logische Bedingtheit	اقتضاء منطقي
Affirmation/Assertion	Assertion	Behauptung	إقرار
Parties du discours	Kinds of word	Wortarten	أقسام الكلام
Moins réaliste	Less real	unwirklicher	أقلّ واقعية
Hypostasier	Hypostatize	hypostasieren	أقنمة
Ect.	Ect.	Usw.	إلخ

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Se diriger d'après le signe	Going-by-the-sign	Dem-Zeichen-Folgen	امتثال ـ للإشارة
Ordre	Order	Befehl	أمر
Possibilités	Possibilities	Möglichkeiten	إمكانيّات
Passage/ transition	Transition	Übergang	انتقال
Tripartition	Trisection	Dreiteilung	انثلاث
Constructivisme	Constructivism	Konstruktivismus	إنشائية
Impression sensible	Sense-Impression	Sinneseindruck	انطباع حسّي
Solipsisme	Solipsism	Solipsismus	أنوية
Solipsistes	Solipsists	Solipsisten	أنويّون
C'est-à-dire	i.e.	das heisst...	أي
Bien fondé	Well-Founded	wohlbegründet	بتّ الأسس
Recherche expérimentale	Experimental investigation	experimentelle Untersuchung	بحث تجريبي
Axiome	Axiom	Axiom	بداهة
Construction logique	Logical construction	logische Konstruktionen	بُنى منطقيّة
Structure	Structure	Bau	بُنية
Structure propositionnelle	Construction of the sentence	Satzbau	بُنية القضيّة
Histoire naturelle	Natural history	Naturgeschichte	تاريخ طبيعي
Ambiguïté	Ambiguity	Doppeldeutigkeit	تأويل مزدوج
S'évanouir	To disappear	verschwinden	تبدد، يتبدّد
Justification	Justification	Rechtfertigung	تبرير
Justification subjective	Subjective justification	subjektive Rechtfertigung	تبرير شخصي
Expérience	Experiment	Erfahrung	تجربة (يقوم بـ . .
Expérimentation	Experimentation	Experiment	تجربة)
Expérience vécue intérieure	Inner Experience	inneres Erlebnis	تجربة باطنيّة (يمرّ بـ . .)
Maîtriser	To master	beherrschen	تحكّم، يتحكم
Rappel/ souvenir	Reminder	Erinnerung	تذكر
Corrélat	Correlate	Korrelat	ترابُط

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Corrélation	Correlate	Korrelat	ترابُط
Attendre/ S'attendre à	To expect	erwarten	ترقّب
Notation infinitésimale	Infinitesimal calculus	Infinitesimalnotation	ترقيم حساب اللاّمتناهي
Suite ordonnée	Arrangement/Order	Reihenfolge	تسلسل ترتيبي
Justification	Justification	Berechtigung	تسويغ
Représentation	Representation	Vorstellung	تصوّر
Image de représentation	Mental image	Vorstellungsbild	تصور ذهنيّ
Représentabilité	Imaginability	Vorstellbarkeit	تصوّريّة
Application	Applying	Anwendung	تطبيق
Dépendance causale	Causal connexion	Verursachung	تعالق سببي
Expression/Dire/Enoncé	Expression/ Utterance	Ausdruck/ Aussage/ Äusserung	تعبير
Expression en mots	Verbal expression	Wortausdruck	تعبير لغوي
Obscurcissement	Darkening	Nachdunkeln	تعتيم
Reconnaître	To recognize	wiedererkennen	التعرّف من جديد
Définition ostensive	Ostensive Definition	hinweisend definieren	تعريف بالإشارة
Enseignement démonstratif des mots	Ostensive teaching of words	hinweisendes Lehren der Wörter	تعليم الألفاظ بالإشارة
Changement des aspects	Change of aspects	Aspektwechsel	تغيّر المظاهر
Examiner	Entertaining	erwägen	تفحّص
Pathos	Pathos	Pathos	تفخيم درامي
Explication	Definition	Erklärung	تفسير
Explication de mot	Word definition	Worterklärung	تفسير اللّفظة
Explication de la signification	Meaning definition	Erklärung der Bedeutung	تفسير المدلول
Superlatif philosophique	Philosophical Superlative	philosophischer Superlativ	تفضيل فلسفي
Concordance	Congruent	Kongruenz	تكافؤ

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Formation des concepts	Formation of concepts	Begriffsbildung	تكوين المفاهيم
Prononcer/ Exprimer	Uttering	Aussprechen/ Aussage/ Äusserung	تلفّظ
Uniformité	Similarity	Gleichförmigkeit	تماثل
Malice/ Esprit	Point	Witz	التماعات
Identité	Identity	Identität	تماهٍ
Représentation	Representation	Vorstellung	تمثّل
Représentation moteur	Motor Imagery	motorische Vorstellung	تمثّل حركيّ
Simulation	Pretence	Verstellung	تمويه
Aller ensemble	Taking together	zusammengehören	تواءم
Concordance	Being in accord	Übereinstimmung	توافق
Combinaison	Combination	Kombination	توافقيّات
Génération spontanée	Spontaneous generation	Urzeugung	تولّد تلقائي
Constantes	Constancies	Konstanz	ثوابت
Table de vérité	Truth table	Wahrheitstabelle	جدول الحقيقة
Corps de signification	Meaning-Body	Bedeutungskörper	جسم الدلالة
Objet physique	Material object	physikalischer Körper	جسم مادي
Période	Periode	Periode	جملة بيانيّة كاملة
Membre de phrase	Clause	Klausel	جُمَيْلة
Atmosphère	Atmosphere	Atmosphäre	جوّ
Majeur	Major	dur	جواب
Essence	Essence	Wesen	جوهر
Essence de la négation	Essence of negation	Wesen der Negation	جوهر النّفي
État	State	Zustand	حالة
État de choses	State of affairs	Stand der Dinge/ Sachverhalt/Tatbestand	حالة الأشياء
État d'esprit	State of mind	Geisteszustand	حالة ذهنية

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
État d'âme	State of mind	Zustand der Seele	حالة روحية
État de la vision	State of vision	Zustand des Sehens	حالة الرؤية
État d'âme	Mental state	seelischer Zustand	حالة نفسيّة
État de conscience	State of consciousness	Bewusstheitszustand	حالة وعي
Intuitionnisme	Intuitionism	Intuitionnismus	حدسانية
Frontières du concept	Limits of concept	Begriffsgrenzen	حدود المفهوم
Calcul mental	Make a sum in head	Berechnung im Kopf	حساب ذهني
Arithmétique	Arithmetic	Arithmetik	حسابة
Apparition soudaine	Dawning	Aufleuchten	الحضور الفجائي
Cercle logique	Logical circle	logischer Zirkel	حلقة منطقيّة
Analyser	Analysing	analysieren	حلّل، يحلل
Vie intérieure	Inner life	Innenleben	حياة باطنيّة
Vie spirituelle	Spirit life	Seelenlebens	حياة ذهنيّة
Troisième domaine	Third domain	drittes Reich	حيّز ثالث
Faux	Wrong/ False	falsch	خاطئ
Faute	Mistake	Fehler	خطأ
Discours	Speaking/ Discourse	das Reden	خطاب
Discours intérieur	Inward speech	innerliches Reden	خطاب باطني
Absurde	Absurd	absurd	خُلف
Supposer/ Supputer	Surmise	vermuten	خمّن، يخمّن
Argument	Argument	Argumente	دالّة
Fonction de vérité	Truth function	Wahrheitsfunktion	دالة الحقيقة (دوالّ الحقيقة)
Niveau/ Degré	Step	Stufe	درج
Signification	Meaning	Bedeutung	دلالة
Signification figurée/ Transposée	Metaphorical Meaning	übertragene Bedeutung	دلالة مجازية
Durée	Duration	Dauer	ديمومة
Indication	Information	Angabe	ذكر
Esprit/ Ame	Spirit	Seele/ Geist	ذهن

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Ordre	Order	Ordnung	راتوب
Super-Ordre	Super-Order	Über-Ordnung	راتوب فوقي
Opinion	Opinion	Meinung	رأي
Image-objet	Picture-Object	Bildgegenstand	الرّسم ـ الشيء
Faire le portrait	Doing a portrait	porträtieren	رسم صورة شخصيّة
Description définie	Definite description	bestimmte Beschreibung	رسم محدّد
Satisfaction	Satisfaction	Befriedigung	رضا
Souhaiter	Should like to	möchten	رغب، يرغب
Souhait	Wish	Wunsch	رغبة
Nombre	Number	Ziffer	رقم
Signe	Sign	Zeichen	رمز
Résonance propositionnelle	Sounding like a proposition	Satzklang	رنين القضيّة
Âme/ Esprit	Spirit	Geist/Seele	روح
Vision continue	Continuous seeing	stetiges Sehen	رؤية متواصلة
Vue en trois dimensions	Three-dimensional-seeing	räumliches Sehen	رؤية مجسمة
Faux	Wrong	Falsch	زائف
Temps	Time	Zeit	زمن
Cause/Raison	Cause/Ground	Ursache/Grund	سبب
Causalité	Causality	Kausalität	السببية
Physionomie	Physionomy	Physiognomie	سحنة
Série inductive de phrases	Inductively defined Series of propositions	induktive Reihe von Sätzen	سلسلة استقرائيّة من الجمل
Behavioriste	Behaviourist	Behaviorist	سلوكيّ
Marque distinctive/ Trait de caractère	Special characteristic/ Characteristic Features	Merkmal/Zug	سمة
Ouïe absolue	Absolute Pitch	absolutes Gehör	سمع مطلق
Contexte/Environnement/ Milieu	Atmosphere/ Surrounding	Atmosphäre/ Umgebung	سياق
Cyrillique	Cyrillic	kyrillisch	السّيريلية

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Sémiologie intégrationniste	Integrationist semiotics	integrationistische Semiotik	السيمياء الاندماجيّة
Air de famille	Family resemblances	Familienähnlichkeit	شبه عائلي
En privée, en particulier	Privately	privatim	شخصيّة
Condition	Condition	Bedingung	شرط
Abracadabra	Hocus-Pocus	Hokuspokus	شعوذة
Sentiment	Feeling	Gefühl	شعور
Sentiment kinesthésique	Kinaesthetic feeling	kinästhetisches Gefühl	شعور حركيّ
Sentiment de si	If-Feeling	Wenn-Gefühl	شعور بـ < إن >
Doute	Doubt	Zweifel	شكّ
Forme de vie	Form of life	Lebensform	شكل حياة
Forme de vie compliquée	Complicated form of life	komplizierte Lebensform	شكل حياة معقّد
Forme de représentation	Form of representation	Darstellungsform	شكلُ عرض
Caractère global	Clear view/Survey	Übersichtlich(keit)	شمولي، شموليّة
Objet	Object	Gegenstand	شيء
Objet privé	Private object	privates Objekt	شيء شخصي
Le même	Same	Gleich	الشيء نفسه
Véracité	Truthfulness	Wahrhaftigkeit	صدق
Sincère	Honest	ehrlich	صدوق
Double croix	Double cross	Doppelkreuz	صليب مزدوج
Voyelles	Vowel	Vokalen	صوائت
Image	Picture	Bild	صورة
Image intérieure	Inner picture	inneres Bild	صورة باطنية
Image mentale	Memory image	Gedächtnisbild	صورة الذاكرة
Portrait	Portrait	Porträt	صورة شخصيّة
Super-portrait	Super-likeness	Über-Bildnis	صورة كبرى
Tableau de genre	Genre-picture	Genrebild	صورة من الحياة اليومية
Cri/ Exclamation	Exclamation	Ausruf	صيحة

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Formule algébrique	Algebraic formula	algebraische Formel	صيغة جبريّة
Type des énoncés	Kind of statement	Art des Aussagen	ضرب من الأقوال
Nature/ Essence	Nature/ Essence	Natur/ Wesen	طبيعة
Correspondre	Corresponding	entsprechen	طابق/ يطابق
Thèse (s)	These (s)	These (n)	طرح/ طروحات
Thérapies	Therapies	Therapien	طرق علاج
Méthode de projection	Method of projection	Projektionsmethode	طريقة إسقاط
Mode de représentation	Method of representation	Darstellungsweise	طريقة عرض
Phénomène	Phenomenon	Phänomen/Erscheinung	ظاهرة
État de choses	State of affairs	Sachlage	ظرف الأشياء
Phénomènes originels	Proto-phenomenon	Urphänomene	ظواهر أوّليّة
Symptôme	Symptom	Symptom (en)	عارض/ عوارض
Expression	Expression	Ausdruck	عبارة
Nombre cardinal	Cardinal number	Kardinalzahl	عدد أصلي
Nombre rationnel	Rational number	Rationalzahl	عدد بوحدة
Nombre réel	Real number	reelle Zahl	عدد حقيقي
Intangibilité	Intangibility	Ungreifbarkeit	عدم قابليّة التجسيم
Dépourvu de sens	Senseless	sinnlos	عديم المحتوى
Absurde	Nonsensical	unsinnig	عديم المعنى
Exposition/Représentation	Representation	Darstellung	عرض
Représentation globale	Perspicuous representation	übersichtliche Darstellung	عرض شّمولي
Exposition de ce qui est vu	Representation of what is seen	Darstellung des Gesehenen	عرض ما وقعت رؤيته
Représentation plane, à deux dimensions	Two-dimensional Representation	ebene Darstellung	عرض مسطّح (ذو بعدين)
Relation associative	Association	assoziative Verbindung	علاقة تداع
Signe	Sign	Zeichen	علامة

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Panneau indicateur	Sign-post	Wegweiser	علامة إرشاد
Signe numérique idéal	Ideal numerals	ideale Zahlzeichen	علامة عدديّة مثاليّة
Signe propositionnel	Propositional sign	Satzzeichen	علامة القضيّة
Science	Science	Wissenschaft	علم
Éthique	Ethics	Ethik	علم الأخلاق
Esthétique	Esthetics	Ästhetik	علم الجمال
Sémantique des prototypes	Prototypic semantics	prototypische Semantik	علم الدلالة الطرازية
Sémantique générale	General semantics	allgemeine Semantik	علم الدلالة العام
Sémantique extensionnelle	Extensional semantics	extensionale Semantik	علم الدلالة الماصدقي
Sémantique intensionnelle	Intensional semantics	intensionale Semantik	علم الدلالة المفهومي
Intentionnellement	Purposely	absichtlich	عمداً
Processus spirituels	Mental processes	seelische Vorgänge	عمليات نفسية
Processus mental	Process in the brain	Gehirnvorgang	عملية دماغية
Processus mental	Mental process	geistiger Vorgang	عملية ذهنية
Daltonisme/ Cécité devant la couleur	Colour-Blindness	Farbenblindheit	عمى الألوان
Cécité des aspects	Aspect-Blindness	Aspektblindheit	عمى المظاهر
Eléments originaux/ individus/ Eléments premiers	Individuals/Primary elements	Urelement	عناصر أوّلية
Parties intégrantes	Constituant parts	Bestandteile	عناصر متمّمة
Échantillon	Sample	Muster	عيّنة
Même, égal	Alike	gleich	عينه
Identité	Identity	Gleichheit	عينيّه
Chambre visuelle	Visual room	visuelles Zimmer	غرفة مرئية
Gestalt	Gestalt	Gestalt	غشطالت
Indestructible	Indestructible	unzerstörbar	غير قابل للإتلاف
Insaisissable/ Intangible	Intangible	ungreifbar	غير قابلة للإمساك

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Indéfini	Indefiniteness	Unbestimmtheit	غير محدّد
Intangible	Intangible	ungreifbar	غير ملموس
Non articulé	Inarticulate	unartikuliert	غير منطوق
Vide	Vacuum	luftleerer Raum	فراغ
Théorème de la théorie des ensembles	Theorem in set theory	Theorem der Mengenlehre	فرضيّة نظرية المجموعات
Le faire/ Verbe	Doing/ Verb	Tun/ Verbum/ Zeitwort	فعل
Le vouloir	Willing	der Wille	فعل الإرادة
Acte de compréhension	Understanding	Verständnis	فعل الفهم
Acte d'intention	Act of intending	Akt der Intention	فعل القصد
Verbe auxiliaire	Auxiliary verb	Hilfsverb	فعل مساعد
Acte d'intention	Act of intending	Akt der Absicht	فعل النيّة
Esprit	Spirit	Geist	فكر
Pensée/ Idée	Thought/ Idea	Gedanke/ Idee	فكرة
Compréhension	Understanding	Verstehen	فهم
S'y connaître	To know the way about	sich Auskennen	فهمنا في الشيء
Différence grammaticale	Grammatical difference	grammatischer Unterschied	فوارق نحويّة
Utilisable/ Approprié	Appropriate	brauchbar	قابل للاستعمال
Règle	Rule	Regel	قاعدة
Parenté/ Affinité	Kinship	Verwandtschaft	قرابة
Mineur	Minor	moll	قرار
Associer	To associate	assoziieren	قرن، يقرن
Proposition	Proposition	Satz	قضيّة
Proposition converse	Converse proposition	konverse Aussage	قضية ارتجاعية
Proposition expérimentale	Experiential proposition	Erfahrungssatz	قضيّة تجريبيّة
Proposition radicale	Proposition-Radical	Satzradikal	قضيّة جذريّة
Proposition elliptique	Elliptical sentence	elliptischer Satz	قضية مختزلة
Proposition ayant un sens	Significant proposition	sinnvoller Satz	قضيّة مفعمة معنى

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Expression/ Enoncé	Expression	Äusserung	قول
Sentence	Utterance	Ausspruch	قول مأثور
Analogie	Analogy	Analogie	قياس الشبه
Valeur	Value	Wert	قيمة
Valeur de vérité	Truth value	Wahrheitswert	قيمة حقيقة
Automates	Automata	Automaten	كائنات آليّة
Mot	Word	Wort	كلمة
Monde	World	Welt	كون
Troisième domaine	Third domain	dritte Welt	كون ثالث
Impondérable	Imponderable	unwägbar	لا تقوّم
Rien	Nothing	Nichts	لا شيء
Intemporel	Timeless	zeitlos	لازمني
injustifié	Ineptness	Ungerechtigkeit	لاشرعيّة
Non-chose	Phantasm	Unding	لاشيء
Non-sens	Nonsense	Unsinn	لامعنى
Non-sens philosophique	Philosophical non-Sense	Philosophen-Unsinn	لامعنى فلسفي
La Ronde	Ring-a-ring-a-roses	Reigenspiel	لعبة الدّوّارة
Patience	Patience	Patience	لعبة السّوليتار
Jeu d'échecs	Chess-game	Schachspiel	لعبة الشطرنج
Jeu de dames	Board-game	Brettspiel	لعبة الضامّة
Jeu de langage	Language-game	Sprachspiel	لعبة لغويّة
Jeu du moulin	Noughts and crosses	Mühlfahren	لعبة النّاعورة
Langue articulée	Articulate language	artikulierte Sprache	لغة منطوقة
Puzzle	Puzzle-Picture	Vexierbild	لغز تصويري
Mot	Word	Wort	لفظة
Le mot juste	The word that hits it off	treffendes Wort	لفظة صائبة
Tableau	Picture	Bild	لوحة
Peindre avec les mots	Painting in words	Wortgemälde	لوحة بالكلمات
Métalinguistique	Metalinguistic	Metalinguistik	ما وراء لغوي
Principe	Principle	Satz/ Gesetz	مبدأ

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Principe de compositionnalité	Principe of compositionality	Kompositionalitäts-Prinzip	مبدأ التركيبية
Principe d'identité	Principe of identity	Identitätsgesetz/ Satz der Identität	مبدأ التّماهي
Principe du tiers exclu	Law of excluded middle	Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten	مبدأ الثالث المرفوع
Principe d'incomplétude	Incompleteness principle	Unvollständigkeitsgesetz	مبدأ عدم الاكتمال
Motif	Ground	Motiv	مبرّر
Uniformément	Uniformly	gleichmässig	متجانسة
Uniforme	Uniform	einförmig	متشاكل
Variable propositionnelle	Propositional variable	Satzvariable	متغيّرة قضويّة
Antipodes	Antipodes	Antipoden	متقاطرين
Congruent	Congruent	kongruent	متكافئ
Récepteur	Hearer	Empfänger	متلقّي
Identique	Identical	Identisch	متماه
Parallélogramme	Parallelogramm	Parallelogramm	متوازي الأضلاع
Idéal	Ideal	Ideal	المثاليّ
Idéalistes	Idealists	Idealisten	مثاليين
Stéréoscope	Stereoscope	Stereoskop	مجِسام
Somme logique	Logical sum	logische Summe	مجموع منطقي
Prédicat possible	Possible predicate	mögliches Prädikat	محمول ممكن
Environnement/ Contexte	Surrounding	Umgebung	محيط
Signification	Meaning	Bedeutung	مدلول
Signification universelle	Universal meaning	allgemeine Bedeutung	مدلول عامّ
Substrat	Substrat	Substrat	مرتكز
Objet dénoté/ Référent	Referent	Denotatum	مرجع
Sujet voulant	Willing subject	Wollendes Subjekt	مُريد
Polysémie	Polysemy	Mehrdeutigkeit	مشترك دلالي
Homonymie	Homonymy	Homonymie	مشترك لفظي

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Paysage	Landscape	Landschaftsbild	مشهد طبيعي
Formulée	Phrased	phrasiert	مصاغة
Encastré	Imbedded	eingebettet	مطمور
Forme	Shape	Gestalt	مظهر خارجي
Sens	Sense	Sinn/ Deutung	معنى
Sens mystérieux	Mysterious sense	mysteriöser Sinn	معنى ملغز
Critère de vision	Criterion for seeing	Kriterium des Sehens	معيار رؤية
Sens	Sense	Sinn	مغزى
paradoxe du Crétois	Paradox of the Liar	kretische Antinomie	مفارقة الكذّاب
Paradoxe du tas	Paradox of the Heap	Paradoxie des Haufens	مفارقة الكومة (السوريت)
Concept	Concept	Begriff	مفهوم
Concept purement visuel	Purely visual concept	rein-visueller Begriff	مفهوم - رؤية - خالصة
Concept propositionnel	Propositional concept	Satzbegriff	مفهوم القضيّة
Conceptuel	Conceptual	begrifflich	مفهومياً
Animaux supérieur	Higher animals	höheres Tiere	مقدّمات
Intention	Intention	Intention	مقصد
Phrase	Sentence	Satz	مقطع
Phrase musicale	Musical phrase	musikalische Phrase	مقطع موسيقي
Catégorie	Category	Kategorie	مقولة
Pratique	Praxis	Praxis	ممارسة
Pratique du langage	Use of language	Praxis der Sprache	ممارسة اللّغة
Articulé	Articulated	gegliedert	مُمَفصل
Logique floue	Fuzzy-Logic	unscharfe Logik	منطق الإبهام
Logique symbolique	Symbolic Logic	symbolische Logik	منطق رمزي
Logique mathématique	Logistic	Logistik	منطق رياضي
Logique épistémique	Epistemic Logic	epistemische Logik	منطق معرفي
Énoncé	Expression	Äusserung	منطوق
Axiomatique	Axiomatic	Axiomatik	منهج بدهي
Institution	Institution	Institution	مؤسسة

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Prisme	Prism	Prisma	موشور
Thème	Theme	Thema	موضوع
Véhicule de la pensée	Vehicle of thought	Vehikel des Denkens	ناقلة أفكار
Grammaire de surface	Surface Grammar	Oberflächengrammatik	نحو سطحي
Grammaire profonde	Deep Grammar	Tiefengrammatik	نحو عميق
Copie	Copy	Kopie	نسخة مرسومة
Vision-à-l'intérieur	Looking into Oneself	Nach-Innen-Blicken	نظر ـ في ـ الباطن
Théorie des modèles	Model Theory	Modelltheorie	نظرية النماذج
Épithète	Attribute	Epitheton	نعت
Timbre	Sound	Klang	نغمة
Esprit	Spirit	Seele	نفس
Même	Self	selbst	نفسه
Critique du langage	Critique of language	Sprachkritik	نقد اللغة
Dérivation	Derivation	Ableiten	نقل
Dériver	To derive	ableiten	نقل، ينقل
Malice, esprit	Point	Witz	نكتة
Paradigme	Paradigm	Paradigma	نمط استبدالي
Modèle/ Schéma/ Modèle/ exemple	Model/ Diagram/ Model/ Sample	Muster/ Schema/ Vorbild	نموذج
Avoir l'intention de	Intending	beabsichtigen	نوى، ينوي
Intention	Intention	Absicht	نيّة
Cela veut dire...	That is to say...	das heisst...	هذا يعني . .
Échafaudage	Framework	Gerüst	هيكل
Réalisme du sens commun	Realism of common sense	Realismus des Gemeinsinns	واقعيّة الحسّ المشترك
Réalistes	Realists	Realisten	واقعيّون
Medium de la compréhension	Medium of the understanding	Medium des Verstehens	وسيط الفهم
Description	Description	Beschreibung	وصف
Illusion	Illusion	Schein	وهْم
Intangible	Intangible	ungreifbar	يتعذّر إمساكه
Vouloir dire/ Signifier	To mean	meinen	يريد أن يقول

فرنسية	إنجليزية	ألمانية	عربية
Vouloir dire/ Signifier	To mean	meinen	يعني
Désigner	Pointing	bezeichnen	يعيّن
Convenir/ Aller avec	To fit	passen	يلائم
Convenir	To suit	treffen	يناسب/ مناسب

المراجع

I ـ العربية

كتب

أفلاطون. **ثياتيتوس أو عن العلم**. ترجمة أميرة حلمي مطر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

أوغسطينس. **اعترافات أغسطينوس**. ترجمة عمار الجلاصي. [د. م.: د. ن.]، 2001.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت: منشورات عويدات، 2001. 3 مج.

II ـ الأجنبية

Books

Assoun, Paul-Laurent. *Freud et Wittgenstein*. [Paris]: Presses universitaires de France, 1988.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. (William James Lectures; 1955)

———. *Quand dire, c'est faire*. Introd. et trad. par Gilles Lane. Paris: Seuil, 1970.

———. *Zur Theorie der Sprechakte = How to Do Things with

Words. Deutsche bearb. von Erike von Savigny. Stuttgart: P. Reclam, [1972]. (Universal-bibliothek; Nr. 9396-98)

Baker, G. P. and P. M. S. Hacker. *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: B. Blackwell, 1980.

Bannour, Abderrazak. *Dictionnaire de logique pour linguistes: Français-anglais-allemand.* Paris: Conseil international de la langue française, 1995.

———. *Recherches sur les structures modales dans le système verbal: Linguistique et logique*. Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1986. (Faculté des lettres et sciences humaines de Tunis. 6e série, lettres; 31)

———. *Rhétorique des attitudes propositionnelles: De la nature du signe aux frontières du sens.* [Tunis]: Université de Tunis, 1991. 2 vols.

Vol. 1: *Linguistique et logique*.

Vol. 2: *Rhétorique et argumentation*.

Barthes, R. *Le Discours social.* Paris: Galilée, 1973.

Benthan, J. *La Panoptique*. Paris: Belfond, 1977.

Benveniste, Emile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969. 2 vols.

Black, Max. *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

Blanché, Robert. *Le Raisonement*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.

Bühler, Karl. *Sprachtheorie; Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: G. Fischer, 1934.

Carnap, Rudolf. *Die logische Aufbau der Welt*. Berlin: [s. n.], 1928.

Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland.*

———. *Through the Looking-Glass and what Alice Found There.* With Fifty Illustrations by John Tenniel. [London: Macmillan and Co.], 1872.

———. ———. [London]: Chancellor press, 1982.

Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays.* New York: Scribner, [1969].

Chamisso, Adalbert von. *Peter Schlemiehls wundersame Geschichte.* [s. l.: s. n.], 1814.

Chomsky, Noam. *The Logical Structure of Linguistic Theory.* New York: Plenum Press, 1975.

Cohen, Marcel. *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps.* Paris: E. Leroux, 1924.

Davidson, Donald and Gilbert Harman (eds.). *Semantics of Natural Language.* Dordrecht: Reidel, [1972]. (Synthese Library)

Faraday, Michael. *The Chemical History of a Candle.* London: William Gookes, 1908.

Frege, Gottlob. *The Basic Laws of Arithmetic.* Translated and Edited with an Introd. by Montgomery Furth. Berkeley, CA: University of California Press, 1964.

Vol. 1: *Exposition of the System.*

———. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy.* Edited by Brian McGuinness. Translated by Max Black... [et al.]. Oxford; New York: Blackwell, 1984.

———. *Ecrits logiques et philosophiques.* Paris: Seuil, 1971; 1977.

———. *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre.* Paris: Seuil, 1969.

———. *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into The Concept of Number.* English Translation by

J. L. Austin. 2nd rev. ed. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1980.

———. *Grundgesetz der Arithmetik*. Jena: Hermann Pohle, 1893-1903. 2 Bd.

———. *Grundlagen der Arithmetik*. [Breslau]: Max und Hermann Marcus, 1884.

———. *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach. Hamburg: Meiner, 1969-1976. 2 Bd.

Bd. 1: *Nachgelassene Schriften*.

Bd. 2: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*.

———. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Edited by Peter Geach and Max Black; Index Prepared by E. D. Klenke. 3rd ed. Oxford: B. Blackwell, 1952.

Geymonat, Ludovico. *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*. Milano: Garzanti, 1970-. (Collezione Maggiore Garzanti)

Goethe, Johann Wolfgang von. *Herman und Dorothea*.

———. *Zur Farbenlehre*. [s. l.: s. n.], 1810.

Gradus philosophique: Un répertoire d'introductions méthodiques à la lecture des œuvres. Sous la dir. de Laurent Jaffro et Monique Labrune. Paris: Flammarion, 1994.

Gunderson, Keith (ed.). *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science; V. 7)

Heidegger, Martin. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970.

Hertz, Heinrich. *Die Prinzipien der Mechanik*. Leipzig: J. A. Barth, 1894.

Hintikka, Jaakko. *Knowledge and Belief, an Introduction to The*

Logik of The Two Notions. Ithaca, NY: Cornell University Press, [1962]. (Contemporary Philosophy)

———. *Logic, Language - Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hintikka, Merrill B. and Jaakko Hintikka. *Investigating Wittgenstein*. Oxford; New York: B. Blackwell, 1986.

———. *Investigations sur Wittgenstein*. Trad. de l'anglais par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat. Liège: Mardaga, 1991.

Hjelmslev, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage;* suivi de *La structure fondamentale du langage*. Trad. du danois par Una Canger; avec la collaboration d'Annick Wewer. Paris: Minuit, 1966.

Humboldt, Wilhelm Freihess von. *Schriften zur Sprache*. Hrsg. von Michael Böhler. Stuttgart: Reclam, 1973.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay; with a new preface by Michael Dummott; and edited with a new introduction by Dermot Moran. London; New York: Routledge, 2001. (International Library of Philosophy)

———. *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1922; [1901].

———. *Recherches logiques*. Trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelket et René Schérer. Paris: Presses universitaires de France, 1962-1969. 4 vols.

James, William *The Principles of Psychology*. [New York: Henry Holt], 1890. 2 vols.

Janik, Allan et Stephen Toulmin. *Wittgenstein, Vienne et la modernité*. Traduit de l'americain par Jacqueline Bernard. Paris: Presses universitaires de France, 1978. (Perspectives critiques)

———. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, [1973].

Jastrow, Joseph. *Fact and Fable in Psychology*. Bosten, MA:

Houghton, Mifflin and Co., 1900.

Kant, Emmanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. [s. l.]: Hartenstein Verlag, [s. d.].

Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1962.

Korzybski, Alfred *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. 3rd ed. with new pref. Lakeville, Conn: International Non-Aristotelian Library Publishing co., 1948. (International Non-Aristotelian Library)

Kripke, Saul A. *La Logique des noms propres*. Trad. par Pierre Jacob et François Récanati. Paris: Minuit, 1980.

———. *Règles et langage privé: Introduction au paradoxe de Wittgenstein*. Trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse. Paris: Seuil, 1996.

———. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: B. Blackwell, 1984.

———. *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Herausgegeben von Eike von Savigny. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen; Bd. 13)

Mach, Ernst. *Contributions to the Analysis of Sensations*. La Salle: Open Court Publisher, 1894.

———. *Erkenntnis und Irrtum*. Leipzig: [s. n.], 1917.

———. *Die Mechanik in ihrer Entwickelung*. Leipzig: Zweite auflage, 1889.

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*. With a Biographical sketch by Georg Henrik von Wright. London; New York: Oxford University Press, 1958.

———. *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early*

Thought. Oxford; New York: B. Blackwell, 1986.

Mauthner, Fritz. *Beitrage zu einer Kritik der Sprache*. Stuttgart; cotta: [s. n.], 1901-1902. 3 Bd.

———. *Wörterbuch der Philosophie: New Beitrage zu einer Kritik der Sprache*. Zürich: Diogenes Verlag, 1991.

Moore, G. E. *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin; New York: Macmillan, [1959].

———. *Some Main Problems of Philosophy*. London: Allen and Unwin; New York: Humanities Press, 1953. (Muirhead Library of Philosophy)

Morris, Charles W. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]. (International Encyclopedia of Unified Science; V. 1, no. 2)

Piaget, Jean. *La Formation du symbole chez l'enfant: Imitation, jeu et rêve, image et représentation*. Paris: Delachaux et Nestlé, 1945.

Platon. *Oeuvres complètes*. Traduction nouv. et notes par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950. (Bibliothèque de la Pléiade; 58)

———. *Protagoras und Thèaitetos*. Jena: Preizendanz, 1925.

———. *Thééthète*. Paris: Garnier- Flammarion, [1967].

Proceedings of the Aristotelian Society. London: G. Bell and Sons, 1929.

Putnam, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1978. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

———. *Philosophie de la logique*. [s. l.]: Edition de l'éclat, 1996.

———. *Philosophy of Logic*. New York: Harper and Row, [1971]. (Harper Essays in Philosophy)

Ramsey, Frank Plumpton. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. Edited by R. B. Braithwaite; with a Preface by G. E. More. London: K. Paul, Trench, Trubner und Co. Ltd; New York: Harcourt, Brace and Company, 1931. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

Rivarol, Antoine. *Discours sur l'universalité de la langue française, suivi des pensées, maximes, réflexions, anecdotes et bons mots*. [s. l.: s. n.], 1784.

Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*. London: G. Allen and Unwin Ltd; New York: Macmillan Company, [1921]. (Library of Philosophy)

———. *Principles of Mathematics*. Northampton: John Dickens and Co. Ltd., 1903.

——— und Alfred North Whitehead. *Principia Mathematica*. Cambridge, MA: University Press, 1910-1913. 3 vols.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, [1976]. (Payothèque)

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Herausgegeben Frauenstädt von Julius. Leipzig: Brockhaus, 1819 - 1844.

Searle, John R. *Les Actes de langage: Essai de philosophie du langage*. Paris: Hermann, 1972.

———. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press, 1969.

———. *Sprechakt*. Frankfurt/ M: Suhrkamp, 1971.

——— (ed.). *The Philosophy of Language*. [London]: Oxford University Press, 1971. (Oxford Readings in Philosophy)

Soulez, Antonia. *Wittgenstein et le tournant grammatical*. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Stern, David G. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts)

Strawson, P. F. *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, [1959].

———. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971.

Tarski, Alfred. *Logique, sémantique et mathématique, 1923-1944*. Paris: A. Colin, 1972-. (Philosophies pour l'âge de la science)

Vendryes, J. *Le Langage, introduction linguistique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1923.

Waismann, Friedrich. *Einführung in das matematische Denken: Die Begriffsbildung der modernen Mathematik*. Mit einem Vorwort von Karl Menger. Wien: Gerold and Co., 1936.

Weinrich, Herald. *Linguistik der Lüge*. [Heidelberg]: C. M. Beck. Verlag, 1966.

Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Farben*. Edited by G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell, 1977.

———. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Edited by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1956; [1938 - 1944]

———. *Bemerkungen über Frazers «Golden Bough»*. [s. l.: s. n., 1930-1931].

———. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: B. Blackwell, 1980.

———. *The Big Typescript*. Edited by Michael Nedo. Vienna: Springer Verlag, 2000.

———. *The Blue and Brown Books*. Edited by Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press, 1958.

———. *The Blue Book*. Oxford: Basil Blackwell, [1933-1934].

———. *The Brown Book*. [n. p.: n. pb., 1934-1935]; 1958.

———. *Eine philosophische Betrachtung = Das braune Buch*. [s. l.: s. n.], 1970.

———. *Fiches*. Editées et classées par G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright; traduit de l'allemand par Jacques Fauve. [Paris]: Gallimard, 1971. (Bibliothèque des idées)

———. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Oxford: B. Blackwell, [1966].

———. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Hrsg. von G. H. von Wright und Heikki Nyman. Oxford: B. Blackwell, 1982.

———. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. 3th ed. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

———. *Philosophical Occasions, 1912-1951*. Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hocket Pub. Co, 1993.

———. *Philosophische Bemerkungen*. Edited by Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1964; [1929 - 1933].

———. *Philosophische Grammatik*. Edited by Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1969; [1933 - 1934].

———. *Philosophische Untersuchungen*. Edited by Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1969; [1933 - 1934].

———. *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*. Edited by G. E. M. Anscombe and R. Rhees. [Oxford]: B. Blackwell, 1953; [1929 - 1951].

———. *Prototractatus: An Early Version of Tractatus Logico-philosophicus*. Edited by B. F. McGuinness, T. Nyberg, G. H. von Wright; with a translation [from the German] by D. F.

Pears, B. F. McGinness; An historical introduction by G. H. von Wright and a facsimile of the author's manuscript. London: Routledge and K. Paul, 1971.

______. *Recherches philosophiques*. Traduit de l'allemand par Françoise Dastur [et al.]; avant-propos et apparat critique d'Elisabeth Rigal. Paris: Gallimard, 2005. (Bibliothèque de philosophie)

———. *Remarques sur le rameau d'or de Fraser*. Paris: L'Age d'homme, 1982.

———. *Tagebücher, 1914-1916*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960.

———. *Tractatus logico-philosophicus*. Edited by C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1961; [1921-1922]. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

———. *Über Gewissheit*. Edited by G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

———. *Vermischte Bemerkungen: Eine Auswahl aus dem Nachlass*. Hrsg. von Georg Henrik von Wright; unter Mitarb. von Heikki Nyman. Oxford: B. Blackwell; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977; [1914 - 1951]. (Bibliothek Suhrkamp; 535)

———. *Vorlesungen, 1930-1935*. Translated by Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

———. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik Psychologie und Religion*. Bers. und Eingeleitet von Eberhard Bubser. Hrsg. von Cyrill Barrett. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [1968]. (Kleine Vandenhoeck - Reihe; 267 - 269)

———. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Edited by C. Barrett. Düsseldorf, Bonn: [s. n.], 1996.

———. *Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie, 1946-1947*. Translated by Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben und übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 770)

———. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932 - 1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdanald*. Edited by Alice Ambrose. Oxford: B. Blackwell, 1984.

———. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47*. Notes by P. T. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson; Edited by P. T. Geach. New York: Havester - Wheatsheaf, 1988.

———. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939*. Edited by Cora Diamond. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976.

———. *Wörterbuch für Volkschulen*. Wien: Holder-Pichler-Tempski, 1926.

———. *Zettel*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: B. Blackwell, 1967; [1930-1948]

Periodicals

Bannour, Abderrazak. «Le Principe de la compositionalité et l'autonomie des niveaux d'analyse linguistique.» *Revue de la lexicologie*: no. 11, 1995.

Biggs, Michael A. R. «Farbe und Kommunikation: Wittgenstein und Waismann». *Mitteilungen aus dem Brenner - Archiv*: no. 14, March 1995.

Brouwer, Luitzen Egbertus Jan. «Mathematik, Wissenschaft und Sprache.» *Monatshefte für Mathematik und Physik*: vol. 36, 1929.

Feyerabend, P. K. «Les Recherches philosophiques de Wittgenstein.» *philosophie*: no. 86, 2005.

Frege Gottlob. «Über sinn und Bedeutung.» *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*: no. 100, 1892.

Gordon, David et George Lakoff. «Postulats de conversation». *Langages*: no. 30, 1973.

Hockett, Charles F. «The Origin of Speech.» *Scientific American*: vol. 203, 1960.

Postal, P. M. «On the Surface Verb Remind.» *Linguistic Inquiry*: vol. 1, no. 1, 1970.

Ruwet, Nicolas «Les verbes dits psychologiques: Trois théories et quelques questions.» *Recherches linguistiques de Vincennes* : no. 22, 1993.

Stern, David. «Comment lire les *Recherches philosophiques*.» *Philosophie*: no. 86, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. «Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-philosophicus).» *Annalen der Natur-und kulturphilosophie*: vol. 14, nos. 3-4, 1921.

Conferences

Actes du 3ème symposium Wittgenstein. [s. l.: s. n.], 1978.

Cinquantenaire Ludwig Wittgenstein: Actes du colloque organisé à la faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 13-15 novembre 2001. Edité par M. Ouelbani. Tunis: Faculté des lettres et des sciences humaines, 2002.

Journées Diderot: Actes du colloque. Organisé par le département de français, université de Tunis I, faculté des lettres de la Manouba, 9-10 novembre 1984. Tunis: Université de Tunis I, 1990. (Publications de la faculté des lettres de la Manouba. Série colloque; no. 2)

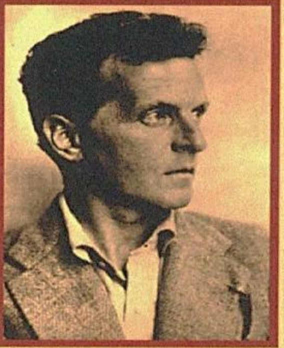
Language, Belief and Metaphysics. Edited by Howard E. Kiefer and Hilton K. Munitz. Albany, NY: State University of New York Press, [1970]. (Contemporary Philosophic Thought; [V. 1]).

فهرس

- ق -

- ن -

تحقيقات فلسفيّة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

هذا الكتاب من أهمّ ما نُشر لفِتغنشتاين، بعد وفاته، ومن أهمّ ما كُتِب في الفلسفة في القرن العشرين. لقد أعطى فلسفة اللغة دفعاً لم تعرفه من قبل، وأصبح من المراجع الأساسيّة في الفلسفة، بصفة عامّة، والمرجع المؤسِّس في فلسفة اللغة اليوميّة، بصفة خاصّة. لهذا كان له أثر كبير في أوساط الفلسفة الغربيّة. ولهذا، أيضاً، يحتاج القارئ العربي إلى اكتشاف ما فيه من فكر ومقاربات قد تكون غير مألوفة لديه.

في هذا الكتاب نقدٌ للتّأمّل الميتافيزيقي المبالغ فيه ودعوةٌ إلى النظر الدقيق في ما يُعتقد أنّه بسيط اللغة أو بسيطُ العلاقةِ بالواقع، مثل عملية الفهم والدلالة والإبلاغ والتواصل. يقول فِتغنشتاين، واصفاً عمله: «إنّ الأفكار التي أنشرها في هذا الكتاب هي ترسّبات أبحاثٍ فلسفيّةٍ شغلتني طيلة الستّ عشرة سنة الماضية. وهي تهمّ مواضيع عديدة: مفهوم الدلالة والفهم والمنطوقات والمنطق وأسس الرياضيات وكذلك حالات الوعي ومواضيع أخرى. وقد دوّنت هذه الأفكار في فقرات قصيرة في شكل ملاحظات، البعض منها على هيئة سلسلة طويلة يدور حول الموضوع نفسه والبعض الآخر يقفز في تغيّرات طارئة من مسألة إلى أخرى».

• **لودفيك فِتغنشتاين** (1889 ـ 1951): فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، تُعدُّ مساهمته جديدةً تماماً وحاسمةً، خصوصاً في مجال المنطق وفلسفة اللغة والأسس النظرية للرياضيات. نشر في حياته *Tractatus logico-philosophicus*. أمّا كتبه الأخرى التي كان لها تأثير كبير فصدرت بعد موته.

• **عبد الرزّاق بنّور**: أستاذ اللسانيّات بالجامعة التّونسيّة، من مؤلّفاته: **هياكل الصيغ في النظام الفعلي** (تونس 1986) و**معجم المنطق، فرنسي ـ إنجليزي ـ ألماني** (باريس 1995).

الثمن: 18 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 9953-0-0760-8
9 789953 007601